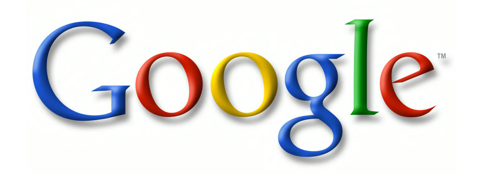
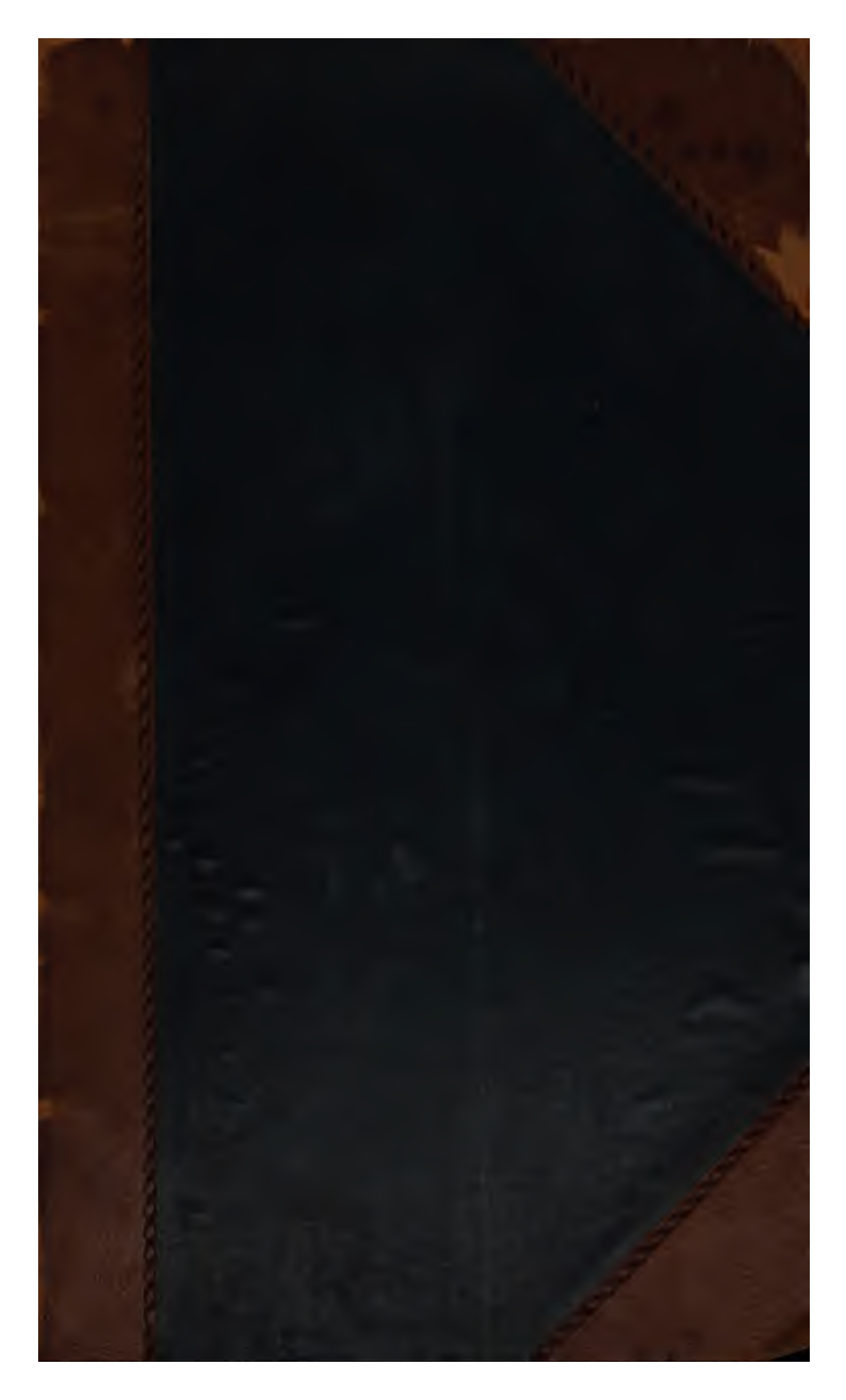
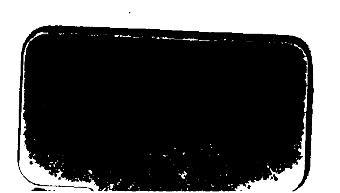





600059137V





Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zwölfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zwölfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

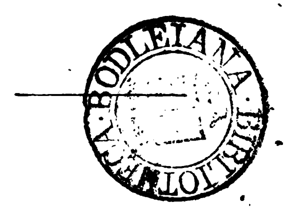
Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.



Achter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Achter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Geschichte

der

neueren Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Vorrede.

Mit diesem Bande hat meine Geschichte der Philosophie ihren Schluß erreicht. Sie war von Anfang an darauf angelegt nur bis auf die Zeiten der neuesten Deutschen Philosophie herabgeführt zu werden, deren Verlauf noch nicht geschlossen ist. Daß diese nicht auch einer geschichtlichen Untersuchung unterzogen werden könnte, will ich natürlich nicht behaupten; aber weil sie ihren Abschluß noch nicht gefunden hat, fällt das Urtheil über sie außer der Geschichte und kann nur durch eine philosophische Kritik des Geschichtschreibers gewonnen werden. So etwas läßt sich nicht in der geschichtlichen Methode durchführen, welche ich in meinem Buche festzuhalten gesucht

habe. Wenn mir noch einige Jahre für weitere Arbeiten bleiben sollten, so bin ich nicht abgeneigt auch noch eine Geschichte und Kritik der neuesten Deutschen Philosophie erscheinen zu lassen. In welchem Sinn sie gearbeitet werden würde, läßt sich schon gegenwärtig aus der kritischen Übersicht ersehn, welche ich kürzlich unter dem Titel: Versuch zur Verständigung über die neueste Deutsche Philosophie seit Kant, herausgegeben habe.

Bei der Vollendung eines Werkes, welches mich durch mehr als 25 Jahre beschäftigt hat, ist es wohl erlaubt meinen Dank an Gott auch öffentlich auszusprechen, welcher es mich hat vollenden lassen, obwohl Zeit und Umstände es oft zu bedrohen schienen.

Mein zweiter Dank gebührt dem Publicum, welches es mit Wohlwollen aufgenommen und dadurch in meiner Arbeit mich ermuthigt hat. Ich habe es als eine Pflicht angesehn, deren ich mich gegen dasselbe zu entledigen hätte.

Noch einem dritten Danke möchte ich Worte ge-

den, wiewohl er Privatverhältnisse berührt; er gebührt der Verlagshandlung. Ihn öffentlich zu sagen würde ich mich scheuen, wenn nicht der Mann, welchem er zwar nicht allein, aber doch vornehmlich gewidmet ist, schon nicht mehr den Lebenden angehörte, und wenn nicht sein Andenken wie mir, so einem großen Kreise des Deutschen Volkes lieb geworden wäre. Friedrich Perthes hat mir durch eine lange Reihe von Jahren als ein älterer Freund getreu, in Rath und That hülfreich zur Seite gestanden. Die Zeiten waren oft kritisch; seine erregbare Seele wurde doch immer von dem frischen Lebensmuthe, von dem frommen Vertrauen zu Gott, wodurch er ausgezeichnet war, über alle Bedenken hinübergetragen. Seine reiche Erfahrung, seine erprobte Klugheit, sein liebevolles Wohlwollen, sein uneigennütziger Eifer für die Sache, sie haben mir die lange Arbeit wenn nicht überhaupt erst möglich, so doch viel leichter gemacht. So möge auch dieses Werk einen kleinen Theil seines rühmlichen Andenkens bewahren.

Noch manchen andern Dank hätte ich zu sagen.

Gott hat mich mit manchen Gönnern und Freunden gesegnet. Ihnen aber wird es lieber sein, wenn ich sie in einem getreuen Gedächtniß bewahre, als wenn sie hier ihre Namen lesen sollten.

Göttingen am 12. August 1853.

H. Ritter.

Inhalt.

Siebentes Buch.

Die Umbildung der Theosophie in Metaphysik bei dem jüngern Helmont und bei Leibniz.

Erstes Kapitel. Franz Mercurius van Helmont. S. 3—47.

Sein Leben. 4. Charakter seiner Schriften. 7. Versöhnung der Theologie mit Vernunft und Naturforschung. 9. Neigung zum Sensualismus. 10. Erkenntniß des Übersinnlichen. 11. Gegen den Dualismus; alles aus Gott zu erklären. 12. Gott seinem Wesen nach Schöpfer. Ewigkeit der Welt. 13. Gott hat nur die Samen der Dinge geschaffen. Veränderlichkeit der Geschöpfe. 14. Christus als Vermittlung zwischen Gott und den Geschöpfen. 15. Veränderlichkeit der Geschöpfe zum Guten und zum Bösen. 16. Unendliche Perfectibilität der Geschöpfe. 18. Zeitliche und räumliche Unendlichkeit der Welt. 19. Virtuelle und geistige Unendlichkeit jedes Geschöpfes. 20. Präexistenz jedes lebendigen Dinges. 21. Monadologie. 22. Jedes Ding für sich und jedes nur ein Theil des Ganzen. 24. Das männliche oder spontane und das weibliche oder receptive Princip. 25. Der Körper nur ein niederer Grad des Geistigen. 27. Der Geist zusammengesetzt aus vielen Geistern. 28. Relative Durchdringlichkeit der Dinge. 29. Der Körper das Leidende, der Geist das Thätige. 30. Die Seele als Centralgeist. 32. Unsterblichkeit der Seele. 34. Der Mensch als Mikrokosmus und sein Fall. 35. Die vier Welten. 36. In der Welt des Machens

herscht der Mechanismus. 37. Theodicee, Harmonie der Welten. 38. Das Böse führt zum Guten. 39. Seelenwanderung. 41. Vollendung der Seelen in dieser Welt. 42. Beständiger Fortschritt. Übersicht. 43.

Zweites Kapitel. Leibniz. S. 47—210.

Sein Leben. 49. Seine philosophischen Werke. 55. Verschiedenartigkeit seiner Ausdrucksweise. 58. Sein Verhältniß zur Theologie. 59. Gebrauch fremder Sprachen. 63. Perioden seiner philosophischen Bildung. 64. Historische Elemente seiner Bildung. 65. Über die Theile der Philosophie. 70. Seine allgemeine Charakteristik. 72. Seine Ansichten über das System der ursprünglichen Begriffe. 77. Vorliebe für die mathematische Methode. 81. Metaphysische Begründung der Mathematik. 83. Der Satz des Widerspruchs hat es nur mit Möglichem zu thun. 84. Der Satz des zureichenden Grundes zur Erkenntniß des Wirklichen. 85. Erkenntnißlehre. 86. Gründe der Vernunft und Beobachtungen als Grundlagen unserer Wissenschaft. 87. Der Satz, ich denke also bin ich, spricht nur eine Thatsache aus. Beweis für das Seyn der Außenwelt. 89. Angeborne Wahrheiten als Anlagen. 91. Empfindung, Wahrnehmung, Verworrenheit alles Sinnlichen. 94. Das Einfache, Allgemeine, Nothwendige muß durch den Verstand erkannt werden. 96. Die Vernunft soll die Gründe erkennen. 97. Leiden und Thun, Receptivität und Spontaneität der Seele. 100. In der Natur keine leere Tafel. 101. Wir selbst, unser Verstand ist uns angeboren. 102. Entwickelung der Saamen; die Gegenwart schwanger mit der Zukunft und von den Folgen der Vergangenheit erfüllt. 103. Die Seele hat keine Fenster; alle Entwickelungen aus ihr selbst. 104. Nach der Analogie mit unserer Seele ist alles zu beurtheilen. 105. Die Seele die kleine Welt und das Bild Gottes. 106. Einheit und Substanz der Seele, ein lebendiger Spiegel Gottes. 107. Begriff der Substanz. 108. Kraft. 109. Alles ist voll von Leben. 110. Die Monaden. 112. Nach der Analogie mit unserer Seele sind sie zu denken. Verschiedene Grade derselben. 115. Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden. 116. Die Materie nur ein Haufen von Monaden. 118. Mechanische Erklärung. 119. Die Bewegung aus den kleinsten Bestrebungen der Monaden. 121. Alle Erscheinung wohlbegründet. 122. Raum und Zeit. 123. Macht der mathematischen Vorstellungsweise auf seine Erklärungen. 124. Die Seele ein geistiges Automat. 125. Keine transiente

Thätigkeit. Die ursachliche Verbindung unter verschiedenen Dingen nur ideal. 127. Jede geschaffene Substanz soll einen Leib haben. 128. Die Seele die herrschende Monade. 129. Dienen und Herrschen relativ. 130. Das substantielle Band unter den Monaden. 131. Streit zwischen Nominalismus und Realismus. 133. Prästabilirte Harmonie. 135. Beweise für das Sein Gottes. 136. Schwierigkeiten im Begriff des Unendlichen. 140. Schwierigkeiten in der Schöpfungslehre. 141. Macht, Verstand und Wille Gottes. 144. Der Verstand Gottes Grund der ewigen Wahrheiten, der Wille Gottes Grund der wirklichen Welt. 145. Der Wille vom Verstande bestimmt. 146. Die beste Welt. 148. Der Verstand Gottes hängt von den ewigen Wahrheiten ab. 149. Das Possible und das Compossible. 151. Der Streit der Möglichkeiten im Verstande Gottes. 153. Verbindung zwischen dem Satze des zureichenden Grundes und dem Satze des Widerspruchs. 155. Das metaphysische, das physische und das moralische Übel. 160. In der Harmonie der Welt darf der Gegensatz nicht fehlen. 161. Alle mögliche Grade des Seins in der Welt nöthig. 162. Harmonie zwischen Seele und Leib. 163. Alles Spätere ist durch das Frühere bestimmt. 164. Der Wille als Tendenz von dem einen Gedanken zum andern. 165. Freiheit des Willens. 166. Den vernünftigen Seelen bleibt die Macht sich zu klaren bestimmten Begriffen zu erheben. 168. Zweckursachen. 170. Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade. 171. Schwierigkeiten in der Unterscheidung zwischen Natur und Vernunft. 173. Das Gute geht in das Unendliche, das Böse hat seine Grenzen. 177. Drei Hypothesen über den Lauf der Welt. 178. Schauen Gottes. Praktische Philosophie. 180. Naturrecht. 181. Streben nach Lust ohne Eigennutz 182. Übersicht. 185.

Achtes Buch.

Der Idealismus und der Skepticismus bei den Engländern.

Erstes Kapitel. Der Idealismus. S. 213—287.

1. Arthur Collier. 216. Elemente seiner philosophischen Bildung. 217. Die Erscheinungen sind sicher. 219. Zweifel an dem Dasein der Körper außer uns. 220. Die sinnliche oder materielle Welt ist nicht unabhängig oder außer, sondern nur im Geiste vorhanden. 221. Unser Erkennen passiv. Gott bringt die Ord=

nung der Ideen in uns hervor. 222. Gegen die sinnlichen Qualitäten der äußern Dinge. 223. Gegen die ursprünglichen Qualitäten der Materie. 224. Widersprüche zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der unendlichen und endlichen Theilbarkeit der Welt. 225. Widersprüche im Begriff der Bewegung. 226. Die Schöpfung der Welt in Widerspruch mit ihrer Materialität. 227. Vorzug der Seele. Die Substanz das Allgemeine für die besondern Accidenzen. 228. Relativität des Begriffs der Substanz in den mittlern Graden des Allgemeinen. Gott die allgemeinste Substanz aller Dinge. 229. Theologische Ansichten. 230.

2. Georg Berkeley. 233. Seine Denkweise. 237. Angriffe gegen die Freidenker. 240. Gegen die Übergriffe der Physik und Mathematik. 241. Er schließt sich an die Platoniker und Theosophen an. 243. Doch auch an die Lockische Erkenntnißtheorie. 244. Das Allgemeine nur eine Sache der Sprache. 246. Streit gegen den Begriff der sinnlichen Substanz außer unserer Seele. 248. Die sinnlichen Dinge sind nur Erscheinungen in unserer Seele. 251. Die ursprünglichen Eigenschaften kommen eben so wenig als die abgeleiteten den Dingen zu. 253. Gegen die Substanz der körperlichen Materie. 255. Der Begriff des Körpers kann nicht zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden. 256. Der Begriff der Materie. Bedeutung der Mechanik. 258. Die Sinne erkennen keine Ursache. Gegen den Materialismus. 260. Substanz, Geist und Verstandeserkenntniß, Accidens, Körper und sinnliche Erkenntniß entsprechen einander. 262. Das Seiende und das Werden. 263. Nur im Geiste können wir ein thätiges Princip entdecken. 264. Die Seele oder der Geist kann nur durch Vernunft erkannt werden. Gegen den Sensualismus. 265. Den Geist lernen wir durch Reflection und Schluß nach Analogie kennen. 266. Schwieriges und nur dunkles Aufsteigen zum Geistigen. 267. Nicht die äußere Welt, sondern nur das Materielle ihrer Substanz ist zu leugnen. 269. Das Sein Gottes als eine Thatsache bewiesen. 270. Die Erscheinungen sind Zeichen, welche eine Sprache bilden. 271. Gefar Berkeley's alles in das Allgemeine sich auflösen zu lassen. 273. Das vollkommene geistige Wesen Gottes. 275. Unvollkommene Erkenntniß des Geistes. Vorzug des Willens vor dem Verstande. 276. Schwankungen über die Freiheit des Willens und das Verhältniß der Welt zu Gott. 277. Eine Vermittlung zwischen Gott und uns ist uns nöthig. 278. Theosophische Lehren Berkeley's. 280. Übersicht. 282.

Zweites Kapitel. David Hume. S. 287—366.

Stand der philosophischen Untersuchung in England. 287. Mandeville. Bolingbroke. Hartley. 290. Hutcheson. 291. Hume's Leben. 292. Charakter seiner Untersuchungen. 296. Praktische Richtung seiner Philosophie. 300. Historische Anknüpfungspunkte seiner Lehre. 301. Vergleichung der theoretischen und der praktischen Philosophie. 302. Gegen den Skepticismus der erstern schützt uns die letztere. 304. Theoretische Zweifel als Grundlage seiner Lehre. Gegen das Zugleichsein mehrerer Ideen. 306. Gegen das Allgemeine und die Lehren der Logik über den Schluß. 307. Die sensualistische Theorie als Vorurtheil bei ihm. 308. Die Entstehung der Gedanken können wir nicht erklären. 309. Gedächtniß und Einbildungskraft bringen Verbindungen und Unterscheidungen der Ideen hervor. 310. Vergesellschaftung der Ideen. 311. Für jede wahre Idee muß ein sinnlicher Eindruck nachgewiesen werden können. 312. Die Bedeutung des Allgemeinen. 313. Die Gewohnheit. 314. Die Ideenassociation in dem Allgemeinen. 315. Widersprüche in den allgemeinen Begriffen der Mathematik. Der Begriff der Substanz. 316. Gegen die materielle Substanz. 318. Zweifel an der Identität des Ich. 319. Zweifel an der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele. 320. Die Gewohnheit führt den Begriff der Substanz herbei. 321. Die ursachliche Verbindung. 322. Wir werden das nothwendige Band unter den Erscheinungen nicht gewahr. 325. Nur die Gewohnheit läßt es uns annehmen. 326. Überall ist Nothwendigkeit und ursachliche Verbindung anzunehmen. 328. Glaube an die ursachliche Verbindung. Prästabilirte Harmonie zwischen der Außenwelt und dem Denken. 330. Instinct läßt uns an die Außenwelt glauben. 331. Glaube eine lebhafte Empfindung. 333. Schwächen der Vernunft. 335. Streit der Natur und der Vernunft. Die Vernunft ist nur passiv. 336. Sie soll die Sklavin der Leidenschaften sein. 337. Hume's praktische Philosophie. 338. Lust und Unlust die einzigen Beweggründe des Handelns. 339. Geschmack und Nutzen 340. Streben nach gemeinem Nutzen erhebt über die Selbstsucht. 341. Sympathie 342. Einfluß der Vernunft auf das Handeln. 343. Sein Skepticismus befreit ihn von den Vorurtheilen des Naturalismus. 344. Weitgreifender Einfluß der Sympathie und der Gewohnheit. 345. Die Gerechtigkeit als künstliche Tugend. 346. Gegen die Vertragstheorie. 348. Die Gewohnheit als Grund des positiven Rechts. 350. Die Gesetzmäßig-

nung der Ideen in uns hervor. 222. Gegen die sinnlichen Qualitäten der äußern Dinge. 223. Gegen die ursprünglichen Qualitäten der Materie. 224. Widersprüche zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der unendlichen und endlichen Theilbarkeit der Welt. 225. Widersprüche im Begriff der Bewegung. 226. Die Schöpfung der Welt in Widerspruch mit ihrer Materialität. 227. Bewegung der Seele. Die Substanz des Allgemeinen für die besondern [illegible]dungen. 228. Relativität des Begriffs der Substanz in den mittlern Graden des Allgemeinen. Gott die allgemeinste Substanz aller Dinge. 229. Theologische Ansichten. 230.

2. Georg Berkeley. 233. Seine Denkweise. 237. Angriffe gegen die Freidenker. 240. Gegen die Lehrsätze der Physik und Mathematik. 241. Er schließt sich an die Platoniker und Philosophen an. 243. Doch auch an die Lockesche Erkenntnißtheorie. 244. Das Allgemeine nur eine Sache der Sprache. 246. Streit gegen den Begriff der äußerlichen Substanz außer unserer Seele. 248. Die sinnlichen Dinge sind nur Erscheinungen in unserer Seele. 251. Die ursprünglichen Eigenschaften kommen eben so wenig als die abgeleiteten den Dingen zu. 253. Gegen die Substanz der körperlichen Materie. 255. Der Begriff des Körpers kann nicht zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden. 256. Der Begriff der Materie. Bedeutung der [illegible]. 258. Die Sinne erkennen keine Ursache. Gegen den Materialismus. 260. Substanz, Geist und Verstandeserkenntniß, [illegible], Körper und sinnliche Erkenntniß entsprechen einander. 262. Das Seiende und das Werden. 263. Nur im Geiste können wir ein thätiges Princip entdecken. 264. Die Seele oder der Geist kann nur durch Vernunft erkannt werden. Gegen den Scepticismus. 265. Den Geist kennen wir durch Reflexion und Schluß nach Analogie kennen. 266. Schwieriges und nur dunkles Verhältniß zum Geistigen. 267. Nicht die äußere Welt, sondern nur das Materielle ihrer Substanz ist zu leugnen. 269. Das Sein Gottes als eine Thatsache bewiesen. 270. Die Erscheinungen sind Zeichen, welche eine Sprache bilden. 271. Gefahr Berkeley's alles in das Allgemeine sich auflösen zu lassen. 273. Das vollkommene geistige Wesen Gottes. 275. Unvollkommene Erkenntniß des Geistes. Vorzug des Willens vor dem Verstande. 276. Schwankungen über die Freiheit des Willens und das Verhältniß der Welt zu Gott. 277. Eine Vermittlung zwischen Gott und uns ist uns nöthig. 278. Theosophische Lehren Berkeley's. 280. Übersicht. 282.

Zweites Kapitel. David Hume. S. 287–366.

Stand der philosophischen Untersuchung in England. 287. Mandeville. Bolingbroke. Hartley. 290. Hutcheson. 291. Hume's Leben. 292. Charakter seiner Untersuchungen. 296. Praktische Richtung seiner Philosophie. 300. Historische Anknüpfungspunkte seiner Lehre. 301. Vergleichung der theoretischen und der praktischen Philosophie. 302. Gegen den Skepticismus der erstern schützt uns die letztere. 304. Theoretische Zweifel als Grundlage seiner Lehre. Gegen das Zugleichsein mehrerer Ideen. 306. Gegen das Allgemeine und die Lehren der Logik über den Schluß. 307. Die sensualistische Theorie als Vorurtheil bei ihm. 308. Die Entstehung der Gedanken können wir nicht erklären. 309. Gedächtniß und Einbildungskraft bringen Verbindungen und Unterscheidungen der Ideen hervor. 310. Vergesellschaftung der Ideen. 311. Für jede wahre Idee muß ein sinnlicher Eindruck nachgewiesen werden können. 312. Die Bedeutung des Allgemeinen. 313. Die Gewohnheit. 314. Die Ideenassociation in dem Allgemeinen. 315. Widersprüche in den allgemeinen Begriffen der Mathematik. Der Begriff der Substanz. 316. Gegen die materielle Substanz. 318. Zweifel an der Identität des Ich. 319. Zweifel an der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele. 320. Die Gewohnheit führt den Begriff der Substanz herbei. 321. Die ursachliche Verbindung. 322. Wir werden das nothwendige Band unter den Erscheinungen nicht gewahr. 325. Nur die Gewohnheit läßt es uns annehmen. 326. Überall ist Nothwendigkeit und ursachliche Verbindung anzunehmen. 328. Glaube an die ursachliche Verbindung. Prästabilirte Harmonie zwischen der Außenwelt und dem Denken. 330. Instinct läßt uns an die Außenwelt glauben. 331. Glaube eine lebhafte Empfindung. 333. Schwächen der Vernunft. 335. Streit der Natur und der Vernunft. Die Vernunft ist nur passiv. 336. Sie soll die Sklavin der Leidenschaften sein. 337. Hume's praktische Philosophie. 338. Lust und Unlust die einzigen Beweggründe des Handelns. 339. Geschmack und Nutzen 340. Streben nach gemeinem Nutzen erhebt über die Selbstsucht. 341. Sympathie 342. Einfluß der Vernunft auf das Handeln. 343. Sein Skepticismus befreit ihn von den Vorurtheilen des Naturalismus. 344. Weitgreifender Einfluß der Sympathie und der Gewohnheit. 345. Die Gerechtigkeit als künstliche Tugend. 346. Gegen die Vertragstheorie. 348. Die Gewohnheit als Grund des positiven Rechts. 350. Die Gesetzmäßig-

keit in dem Fortschreiten der Geschichte. 351. Gründe des Verfalls. 353. Übersicht. 354.

Neuntes Buch.

Der Sensualismus und Naturalismus in Frankreich.

Erstes Kapitel. Condillac. S. 369—433.

Voltaire. 372. J. J. Rousseau. 373. Die Encyklopädisten. 374. Condillac's Leben. 376. Sein Verhältniß zur Theologie. 380. Zur Moral. 381. Sensualismus. 382. Gegen die Methode der Mathematik. 383. Gegen die physische Erforschung der Ursachen. 384. Analyse der Thatsachen die rechte Methode. Verwerfung der Reflection als einer Quelle der Erkenntniß. 385. Alle unsere Fähigkeiten sind erworben. 386. Schwankungen über Princip und Methode. 388. Wir empfinden nur Modificationen unseres Ich. Körper und Geist verschiedene Dinge. 390. Occasionalismus und materialistische Erklärung der Empfindungen. 391. Allmälige Umwandlung der Empfindungen in unserm Denken. 392. Die Täuschung in der Lehre von den angebornen Ideen fließt nur aus dem Schatz der Kenntnisse. 397. Freiheit im Denken. 398. Praktische Richtung. 401. Lust und Unlust bestimmen uns in allem Denken. 402. Wir erkennen nur unsere Empfindungen. 404. Ursache, Kraft und Substanz müssen wir annehmen ohne sie zu kennen. 405. Erkenntniß unseres Ich. 407. Erkenntniß der Außenwelt. 409. Wir erkennen nicht ihr Wesen. 413. Unterschied zwischen Seele und Körper. 415. Ausdehnung und Empfindung als zweite Eigenschaften des Körpers und der Seele. 416. Gott. 417. Unsterblichkeit der Seele. Wir bedürfen nur der Erkenntniß der Verhältnisse für unser praktisches Leben. 418. Alle Erkenntniß ist nur zu unserm Genuß. 419. Die Vorzüge des Menschen beruhn auf der Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse. 421. Übereinkunft und Gesetz Gottes. 422. Wir sollen uns über die Gewohnheit zur Reflection und Vernunft erheben. 423. Übersicht. 425.

Zweites Kapitel. Helvetius. S. 433—459.

Sein Leben. 434. Seine Schriften. 436. Sensualismus. Wir sind Werke des Zufalls. 437. Skeptische Ansichten. 440. Das Interesse der Selbstliebe das einzige Princip der Moral. 442. Der Nutzen bestimmt alle unsere Urtheile. 443. Keine Allgemeingültigkeit der Urtheile. 444. Die Selbstliebe läßt uns den allgemeinen

Nutzen suchen. 445. Menschenliebe und Kosmopolitismus. 446. Vereinigung des öffentlichen mit dem Privatvortheil. 447. Tugenden des Vorurtheils. Leidenschaft als Grund aller Handlung. 448. Die faule Vernunft. 449. Der Haß der Langenweile und große Leidenschaften. 450. Der Mensch ein Zögling seiner Umgebungen und des Zufalls. 451. Umbildung der Gesellschaftsverhältnisse. 453. Übersicht. 455.

Drittes Kapitel. Holbach. S. 459—512.

Bonnet. 459. De la Mettrie. 460. Das System der Natur. 461. Holbach's Leben. 462. Charakter seiner Schriften. 463. Moralische Richtung derselben. 466. Verhältniß zu den frühern Philosophen. 468. Vertrauen auf die Naturwissenschaft. 469. Sensualismus. 471. Beschränktheit unserer Erkenntniß. 473. Erkennbarkeit der Natur. 475. Bewegung, Verkettung der Ursachen, Materie. 476. Vielheit der Substanzen, ihre Wirkung liegt in ihrem Wesen, unbekannte Ursachen. 477 Molecülen von verschiedenen Beschaffenheiten. 479. Anziehung und Abstoßung. Bewegende Kraft der Materie. 480. Selbstliebe, Gravitation auf sich selbst. Als Ganzes muß die Natur sich selbst bewegen. 481. Unbekannte Kräfte beleben das Weltall. 482. Die Welt ohne Anfang und Ende. 483. Alles geschieht nothwendig. Keine Zwecke in der Natur. 484. Der Mensch eine Maschine, wie die ganze Natur. Streit gegen die Freiheit des Menschen. 485. Gegen die Doppelheit des Menschen. 487. Die Seele ist die Organisation des Leibes und stirbt mit ihm. 490. Gegen den Deismus. 491. Gott ist die bewegende Kraft in der Natur. 493. Die Natur bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet. 496. Praktische Richtung. Nutzen der Wissenschaft zur Besserung des Menschen. 497. Popularität der Sittenlehre im Streit mit ihren physischen Grundsätzen. 499. Die Selbstliebe als einziges Naturgesetz. 500. Die menschliche Glückseligkeit in sehr weitem Umfange genommen. 501. Das Gemeinwohl. 502. Pflicht und Tugend. 503. Die Gesellschaftsordnung der Menschen. 504. Übersicht. 505.

Zehntes Buch.

Zustände und Aussichten in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Erstes Kapitel. Christian Wolff und seine Schule. S. 515—563.

Der Eklekticismus des gesunden Menschenverstandes. 515. Wolff's Leben. 517. Seine Verdienste. 518. Abhängigkeit von Leibniz und der gewöhnlichen Meinung. 519. Mathematische Lehrart. 520. Sie beruht aber auf Erfahrung 521. Übergewicht des Empirismus in seinem Rationalismus. 522. Neigung zum Sensualismus. 524. Lockerheit im Zusammenhange seines Systems. 528. Eintheilung desselben. 529. Vorherschen der Erfahrung und der Psychologie. 532. Dualismus, Umwandlung der Monadenlehre. 534. Die Welt als Maschine und die Geisterwelt. 536. Theologie. 537. Physik. 541. Praktische Philosophie. 545. Übersicht. 547.

Baumgarten. 550. Ästhetik. 551. Die Schönheit besteht in der sinnlichen Vollkommenheit. 552. Auch die niedern Seelenkräfte müssen gebildet werden. 554. Stellung der Ästhetik unter den philosophischen Wissenschaften. 555. Der Geschmack am Schönen eine Vorbildung und Ergänzung für den Verstand. 557. Seine Stellung zur Ethik und zur Religion. 559. Übersicht. 561.

Zweites Kapitel. Der Eklekticismus bei den Engländern, Holländern und Franzosen. S. 563—652.

Die Schottische Schule. Reid. 564. Zu weit getriebene Speculation führt zu Skepticismus und entfernt vom gesunden Menschenverstande. 565. Sein Unternehmen auf eine Naturgeschichte des Geistes gerichtet. 566. Gegen die Idealsysteme. 567. Grundsätze, welche in der Beschaffenheit unserer Natur liegen. 568. Unterschied zwischen Empfindung und Wahrnehmung. 569. Glaube an die Aussagen unserer Sinne. 570. Über Zusammenhang der Seele und der Außenwelt können wir keine Rechenschaft geben. 571. Die Grundsätze werden uns von der Natur untergeschoben. 572. Axiome für die zufälligen und die nothwendigen Wahrheiten. 573. Die thatsächlichen Axiome. 574. Ergebnisse seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes. 576. Praktische Lehren 577. Vertheidigung der Vernunft. 578.

Burke. 580. Der Gegensatz zwischen Erhabenem und Schönem auf die Gegensätze zwischen Schmerz und Lust, zwischen Trieb der Selbsterhaltung und der Geselligkeit zurückgeführt. 581.

Franz Hemsterhuis. 585. Eklektische Vermittlung zwischen Rationalismus und Sensualismus. 587. Gegen den Materialismus. Vorzug der Seele. 588. Anschluß an den Sensualismus in der Erkenntnißtheorie. 589. Innerer Sinn. 590. Moralischer Sinn

und unmittelbare Erkenntnisse desselben. 591. Die Seele für das Gefül, nicht für die Erkenntniß bestimmt. 592. Ästhetische Grundsätze. Streben nach Vereinigung bleibt ungesättigt. 593. Das Schöne beruht auf der schnellsten Übersicht über die größte Zahl der Ideen. 594. Die Kunst soll die Natur übertreffen. 595. Übersicht. 596.

Montesquieu. 597. Beachtung der Nationalität in der Politik. 600. In der Politik soll man keinem Ideal folgen. 601. Verschiedene Principien der verschiedenen Regirungsformen. 605. Empfehlung der Englischen Staatsform. 606. Theilung der Staatsgewalt. 607. Gesetzgebende, richterliche, ausübende Gewalt. 608. Begriff der politischen Freiheit. 609. Einfluß des Sensualismus und des Naturalismus auf seine Politik. 610.

Rousseau. 612. Sensualismus. Gegen die Reflection. 614. Angeborner Sinn für Gerechtes und Gutes. 615. Dualismus. Deismus. 616. Trieb nach Selbsterhaltung und natürliches Mitleiden. 617. Geschlechtstrieb; Menschlichkeit. Wir haben überflüssige Kräfte. 618. Ausartung der menschlichen Bildung. 619. Er sucht Mittel die Vortheile der menschlichen Bildung mit den Vortheilen des Naturzustandes zu vereinen. 620. Pädagogik. Gegen die öffentliche Erziehung. 621. Aus dem Buche der Natur lernen. 622. Freiheit soll in der Reglung der Begierden nach den Kräften gewonnen werden. 623. Perioden der Erziehung. 624. Periode vor und Periode nach der Mannbarkeit mit den Übergangsperioden. 625. Vorschriften für die Periode der Kindheit. 626. Periode der Studien. 627. Periode nach dem Erwachen der Mannbarkeit. Einführung in die Welt. Politik. 629. Der Gesellschaftsvertrag und sein Inhalt. 630. Freiheit und Gleichheit. 631. Schwierigkeiten der Theorie. 632. Gesetzgebende und ausführende Gewalt. Souveränetät des Volkes 633. Über Demokratie. 634. Verhältniß seiner Theorie zur Wirklichkeit. 635.

Schluß. 637.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.=Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)

Siebentes Buch.

Die Umbildung der Theosophie in Metaphysik bei dem jüngern Helmont und bei Leibniz.

Erstes Kapitel.

Franz Mercurius van Helmont.

Unter den Bewegungen der Englischen Philosophie hatten sich noch die Anklänge der neuern Platonischen Schule und der Theosophie erhalten; wir haben sie nicht allein bei den Philosophen vor Locke, sondern auch bei Shaftesbury gefunden. Daß auch die Cartesianische Schule nicht ganz von ihnen frei geblieben war, haben wir nicht weniger bemerken müssen. Wenn man jedoch die nicht sehr bedeutenden Englischen Philosophen vor Locke ausnimmt, so zeigen die Männer, welche die reifern Entwicklungen der neuern Philosophie vertreten, nur sehr schwache Nachwirkungen der erwähnten Schule. Man muß sich fragen, ob von ihr, welche zur Erweckung der neuern Zeit so mächtig beigetragen hatte, keine kräftigere Erinnerungen zurückgeblieben waren. Ohne Zweifel sterben auch geistige Bestrebungen an ihren Schwächen ab und die Schwächen der neuern Platonischen Philosophie, welche in Kabbala, Mystik und Theosophie sich verlaufen hatte, waren in abschreckender Gestalt hervorgetreten; aber unter allem krankhaften Auswuchs dieser Schule hatten sich doch gesunde

Keime in ihr erhalten und wie die Dinge an ihren Schwächen sterben, so erneuen sie sich auch aus den Wurzeln ihres Lebens; sollte nun nicht auch ein hellsehender Geist gewesen sein, welcher das Wahre in jenen theosophischen Gedanken erkannt, es von seinen phantastischen Beiwerken zu scheiden gewußt, seine Vereinbarkeit mit den reifen Bestrebungen der neuern Philosophie gezeigt hätte, damit es der Zukunft bewahrt bliebe? Wir zweifeln nicht daran, daß Leibniz ein solcher Mann war.

Aber ohne Zweifel bedurften die phantastischen Bilder der Theosophie einer sorgfältigen Abklärung, ehe sie in der Entwicklung der neuern Philosophie ihre Stelle finden konnten. Es ließ sich erwarten, daß noch manche Versuche gemacht werden würden, ehe man hiermit zu Stande kam. Bei Heinrich More und Cudworth finden wir solche Versuche; aber bei weitem merkwürdiger ist ein anderer Versuch dieser Art, welchen der jüngere Helmont machte, weil er der Lehre Leibnizens um vieles näher steht. Unter den Vorgängern, welche man für die Leibnizische Monadologie aufgesucht hat, ist er ohne Zweifel der, welcher dem deutschen Philosophen so wie persönlich, so in seiner philosophischen Denkweise am nächsten stand.

Franz Mercurius van Helmont, der Sohn des berühmten Arztes, dessen Lehren wir früher betrachtet haben, wurde 1618 wahrscheinlich zu Vilvorden bei Brüssel geboren und von seinem Vater früh in die geheimen Wissenschaften eingeführt. Die Erziehung, welche er erhielt, zog ihn von den gebräuchlichen Wegen des Unterrichts ganz ab; daher mußte er auch später über seinen ungebildeten Lateinischen Stil sich entschuldigen und galt bei

vielen für ungelehrt [1]. Sein unruhiger Geist, wie er selbst sagt, begnügte sich auch nicht mit dem Wege der Naturforschung, welchen sein Vater eingeschlagen hatte, die Trennung der Physik von der Theologie entsprach seinem Streben nicht, welches auf Vereinigung aller Wissenschaften gerichtet war. Auf ungewöhnliche Wege geführt, hochstrebend, nahm er das Wesen eines Sonderlings an. Übungen der strengsten Enthaltsamkeit zogen ihn von den Genüssen und von dem Treiben der Welt ab. Von seinen vornehmen Verwandten wurde er für einen unbrauchbaren Menschen gehalten, wärend er sich in der Rolle eines Philosophen gefiel. In der Ausgabe der Werke seines Vaters, welche er in seinem 26. Jahre unternahm, aber nach Überwindung mancher Hindernisse, welche ihm in den Weg gelegt wurden, erst 1655 vollendete, nennt er sich den Philosophen durch das Eine, in welchem Alles, und einen pilgernden Einsiedler. Er hatte damals schon viele Reisen gemacht und war seit 1648 an den kaiserlichen Hof gezogen, zu Gesandschaften und im Rathe verwandt worden. Auch beim Kurfürsten von Mainz Johann Philipp, einem Freunde der geheimen Wissenschaften, war er beliebt. Seine zehnjährigen uneigennützigen Dienste, von welchen besonders gerühmt wird, daß sie zur Versöhnung Deutscher Fürstenhäuser glücklich verwandt worden, wurden mit seiner und seiner Familie Erhöhung in den Grafenstand belohnt, obwohl er vorläufig nur den

---

1) Boineburg schildert ihn: homo omnium literarum insciens est, et suae spontis in religione, cetera sic sat probus in communi vita. Gruber. commerc. epist. Leibn. p. 1104.

Titel eines Barons in Anspruch nahm. Um diese Zeit war er in Begriff nach seinem Vaterlande zurückzukehren um eine reiche Erbschaft anzutreten; aber wir finden ihn auch nachher fast beständig in der Fremde. In Rom wurde er wegen ketzerischer Meinungen, besonders über die Seelenwanderung, von der Inquisition eingezogen. Er durfte nun nicht nach Mainz zurückkehren, lebte aber in Ansehn an dem kurfürstlich-pfälzischen Hofe und beim Pfalzgrafen zu Sulzbach, engbefreundet mit dessen Kanzler Knorr von Rosenroth, dem Verfasser der enthüllten Kabbala, zu welchem Werke er selbst Beiträge lieferte. Mit der römischen Kirche zerfallen, ein heftiger Feind der Hierarchie, ging er hierauf nach England und schloß sich den Quäkern an. Diese Verbindung scheint nicht lange gedauert zu haben, doch behielt er die Kleidung der Quäker bei. In einer innigern geistigen Verbindung stand er mit der Englischen Gräfin Connaway, nach deren Tode kleine philosophische Schriften von ihm herausgegeben wurden, welche unter seinem Einflusse entstanden als Denkmale seiner Denkweise angesehn werden dürfen. Er selbst hatte wenigstens in seinem Alter eine Abneigung unter seinem Namen etwas erscheinen zu lassen, bediente sich aber anderer Wege um seine Gedanken zu verbreiten. In seinen letzten Jahren finden wir ihn wieder in Deutschland. Bei der Kurfürstin Sophie in Hannover war er gut aufgenommen, mit Leibniz viel verkehrend, welcher ihn von alter Zeit her kannte und schätzte. Von da ging er nach Berlin zu deren Tochter, der Kurfürstin von Brandenburg. Bald nachher starb er 1698 oder 1699 im Klevischen bei einer Verwandten, einer Baronin von Merode.

Anscheinend hat er ein planloses, abentheuerndes Leben geführt. Selbst seine Werke [1]) scheinen hierauf zu deuten, welche von Recepten und Plänen, von den seltsamsten Berechnungen der Vergangenheit und der Zukunft erfüllt sind. Da stehen dicht neben den allgemeinsten philosophischen Untersuchungen Erfahrungen, welche in die geringsten Einzelheiten eingehn und nicht sonderlich gesichtet sind. Man merkt diesen Schriften sogleich an, daß sie aus den verworrenen Bestrebungen der Theosophie hervorgegangen sind. Auch ist der Verfasser wohl nur allmälig zu der Feststellung seiner Gedanken gelangt. In ihnen ist das Weltliche mit dem Religiösen in einer wunderlichen Weise gemischt. Die Bewegungen der neuern Wissenschaft haben auf sie ohne Zweifel einen bedeutenden Eindruck gemacht, wiewohl sie meistens bestritten werden. Hobbes, Descartes, Spinoza werden von Helmont angegriffen; aber indem er ihre mechanische Naturerklärung tadelt, kann er sie nicht für völlig verwerflich halten; in den meisten Fällen findet er sie anwendbar, weil die Natur die Mechanik vortrefflich verstehe; nur eine solche Erklärung kenne wohl die Schale, aber nicht den Kern der Dinge [2]). Die Erfahrung zieht er gern zu

---

1) Folgende Werke habe ich zur Hand: Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio. In lucem ed. a. F. M. B. ab Helmont. Sulzbaci 1667; The paradoxical discourses of F. M. Van Helmont. Set down in writing by J. B. and now published. Lond. 1685; Opuscula philosophica. Amst. 1690; Seder Olam sive ordo seculorum, historica enarratio doctrinae. 1693. Andere Schriften erwähnt er selbst; ich weiß nicht, ob sie erschienen sind.

2) Princ. phil. 9 in den opusc. phil.

Rathe; ja er neigt sich sensualistischen Grundsätzen zu. Die gesellschaftlichen Bestrebungen in der Betreibung der Wissenschaften, von welchen die königliche Gesellschaft zu London ein Muster für diese Zeiten abgab, erwähnt er mit Beifall und möchte sie nur fruchtbar für seine Pläne machen [1]). Wie sehr er auch Sonderling ist, Einsiedler ist er nicht in dem Maße, daß er nicht einen Einfluß von den Fortschritten seiner Zeit verspürt, ja wißbegierig nach ihnen geforscht hätte und einen eben so lebhaften Trieb empfände auch seine Forschungen geltend zu machen. Die Höfe und die vornehme Welt wird er nicht ohne Grund gesucht haben. Da hat er denn auch manche nützliche Erfindungen mitzutheilen; sein natürliches Alphabet der Hebräischen Sprache will er zur Heilung der Taubstummen anwenden; er empfielt eine mechanische Methode zur Heilung der Rückgradkrümmungen, für welche nach seiner Anweisung eine Englische Wittwe eine Anstalt zu London errichtet hat; er versteht tausenderlei Künste und hat Recepte aller Art. Seine Beobachtungen und Erfindungen tragen wohl noch die Spuren der verworrenen Alchimie an sich; seine Grundsätze lassen ihn an die Verwandlung der Metalle nicht zweifeln; aber die Praxis der Goldmacher, die Aufsuchung des Steines der Weisen verwirft er doch [2]) und von den drei Elementen des Paracelsus ist er zurückgekommen [3]). Können wir nun nicht zweifeln, daß er in seinem unsteten Leben und Treiben doch nicht ohne Absichten verfur, gemeinnützig, uneigennützig, doch

1) Alphab. vere nat. praef.
2) Par. disc. I. p. 112 sqq.
3) Ib. p. 91.

nicht ohne Eitelkeit, so eröffnet sich uns der Zusammenhang seiner Gedanken und seines Lebens doch erst in seinen mit religiösen Hoffnungen versetzten Philosophemen. Seine Jugend hatte noch den Zeiten angehört, in welchen die religiösen Bewegungen die Welt in Flammen setzten. Auf eine endliche Versöhnung des religiösen Streites hat er es abgesehn. Er sieht die Zeiten kommen, wo sie in einer sichtbaren Kirche, welche er die philadelphische nennt, hervortreten werde; ja die verborgenen Keime dieser neuen Kirche sind schon gegenwärtig ausgestreut; im Jahre 1700 wird sie öffentlich hervortreten [1]. Ein Werk sieht er nahen, welchem er seinen vollen Antheil zugewendet hat. Er ist davon überzeugt, daß es nur ausgerüstet mit allen Mitteln der weltlichen Bildung hervortreten könne; auch er möchte das Seinige dazu beitragen die Gemüther vorzubereiten um es zu empfangen. Er verkündet es; er ermahnt dazu sich für dasselbe vorzubereiten.

Auf das engste hängen seine religiösen Hoffnungen mit seinen philosophischen Lehren zusammen. Er geht auf eine Versöhnung des religiösen Glaubens mit der Vernunft aus und glaubt annehmen zu dürfen, daß die Schwierigkeiten der Theologie nur daher stammen, daß sie mit den Geheimnissen der Natur oder der Offenbarung Gottes in der Natur sich nicht genug vertraut gemacht habe [2]. Seine Auslegung der christlichen Lehre ist nun sehr frei, indem er alles nach seinen philosophischen Ansichten deutet. Wie großes Gewicht er auch der Kabbala und der

1) Seder Olam p. 126.
2) Phil. vulg. refutata in den opusc. phil. p. 234 sqq.; 338.

Hebräischen Sprache beilegt, die Schöpfungsgeschichte des Moses gilt ihm doch nicht als eine Überlieferung über die erste Entstehung der Welt; der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts entzieht er seine Beistimmung [1]. Seine Abweichungen von der Kirchenlehre sind meistens im Sinn der zu seiner Zeit sich verbreitenden Neologie. Er gehört zu den Antitrinitariern [2] und zu den Gegnern der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen [3]. Auch der heidnischen Philosophie ist er abgeneigt; der Platonischen Lehre stimmt er nur bedingungsweise bei; nur als Gegengewicht gegen die gewöhnliche Philosophie will er sie benutzen [4]. Von der alten Überlieferung der Philosophie hat er sich also losgesagt; von der allgemeinen Bewegung seiner Zeit ergriffen will er seinen eigenen Weg gehn. Zwar wirken die Gedanken der Theosophie in ihm nach; aber er hat ihre physischen Lehren meistens abgestreift, oder wo sie bei ihm auftreten, haben sie doch nur eine sehr magere Gestalt bewahrt; seine Gedanken beleben sich nur in der Untersuchung der allgemeinen metaphysischen Grundsätze.

Mit diesen hängt auch seine schon erwähnte Neigung zum Sensualismus zusammen, wie wir bald genauer sehen werden. Alle menschliche Wissenschaft entspringt zuerst durch den Sinn [5]. Alles müssen wir durch Zusatz gewin-

1) Sed. Ol. p. 26.

2) Sed. Ol. 1 p. 3; princ. phil. 1, 7.

3) Sed. Ol. 66 p. 21; pr. phil. 6, 8 u. sonst oft.

4) Phil. vulg. ref. ded.; praef.

5) Phil. vulg. ref. p. 318. Humana omnis scientia ex sensu primitus oritur.

nen; die Bilder der Dinge müssen zu uns kommen, damit wir die Dinge erkennen; denn der Geist der Kinder ist wie ein weißes Papier, welches nur mit der Zeit Gedanken in sich aufnehmen kann [1]). Helmont macht hierbei die Theorien über die Thätigkeit des Gehirns im Erkennen geltend, ohne jedoch tiefer in die Untersuchung einzugehn. Die sinnlichen Formen, welche von den Dingen ausgehn, müssen wir durch die Sinnenwerkzeuge in uns aufnehmen; sie vereinigen sich im Gehirn; weil es aber getheilt ist, gewinnen sie nicht eine völlige Einigung in ihm, damit wir nicht, wie Gott, alles in einem erkennen [2]). Beim Sinnlichen will jedoch Helmont nicht stehn bleiben; unsere Schlüsse sollen zum Übersinnlichen vordringen [3]). Unser Denken, so wie die Thätigkeit aller Dinge, beschränkt sich nicht auf das Empfangen, sondern verarbeitet auch durch eigene Wirksamkeit. Wenn Helmont auch sonst der Lehre von den angebornen Begriffen nicht günstig ist, so behauptet er doch, daß wir einen angebornen Begriff Gottes haben; denn Gott verhält sich zu unserm Geiste nicht wie die äußern Geschöpfe, welche nur durch äußere Erregung uns Kunde von sich geben können, sondern er ist uns auf das Innigste gegenwärtig [4]). Im Wesentlichen geht er daher nach Weise der Rationalisten darauf aus

1) Par. disc. II, 4 p. 150.

2) Par. disc. II, 3 p. 32 sqq.; p. 68 sq.; pr. phil. p. 69; 106.

3) Phil. vulg. ref. p. 318.

4) Princ. phil. 1, 3; 5, 3 p. 32. Connatus nobis intellectus, qui a deo mentibus nostris est insitus. Ib. 7, 4 p. 106. Doch werden auch sonst angeborne Begriffe und Grundsätze angenommen. Ib. 6, 2 p. 44.

alles aus dieser angebornen Erkenntniß Gottes zu erklären um es auf seinen letzten Grund zurückzuführen. Mit der sinnlichen Erkenntniß dagegen glaubt er sich hinlänglich abgefunden zu haben, wenn er sie als unentbehrlich für unser zeitliches Fortschreiten anerkennt.

Mit seinem rationalistischen Bestreben alles aus Gott zu erklären hängt sein Dringen auf ein einziges Princip zusammen. Er erklärt sich lebhaft gegen jeden Pluralismus und Dualismus, auch gegen Mehrheit der Personen oder Substanzen in Gott. Wenn nicht alles aus einem Principe wäre, würde keine Ordnung in der Welt sein können [1]. Gott soll verehrt werden als eine Substanz, welche von den Geschöpfen verschieden, aber nicht getrennt, sondern allem auf das innigste gegenwärtig ist [2]. Das Wesen aller Dinge ist in ihm, weil Vollkommenheit ohne Schranken und Unendlichkeit in unbedingtem Sinn ihm zukommt [3]. Nur in der Vollkommenheit besteht seine Unendlichkeit, welche Helmont besser als viele seiner Zeitgenossen, von einer andern Art der Unendlichkeit, welche auch den Geschöpfen zukommen könnte, zu unterscheiden weiß. Aus seiner Vollkommenheit folgt seine Unveränderlichkeit, weil er weder vollkommener, noch unvollkommener werden kann; in ihr besteht der wesentliche Unter-

---

1) Vorr. zu den Werken seines Vaters 4, 2; princ. phil. 1, 7. In der Anm. 7 zu diesem Kap. wird die Trinität auf Gott an sich, in Christo und in der Welt gedeutet.

2) Pr. phil. 1, 3. Ipsa quoque sensu proprio et reali est essentia vel substantia distincta a creaturis suis, quamvis ab illis non divisa vel separata.

3) Ib. 1, 1; 6, 16 p. 54; par. disc. II, 2 p. 19.

schied zwischen Gott und den Geschöpfen, welche ihrer Natur nach veränderlich sind [1]). Mit ihr hängt auch seine Einfachheit zusammen, welche ihn nicht weniger wesentlich von den Geschöpfen unterscheidet; denn diese, dazu bestimmt Veränderliches in sich aufzunehmen, können nicht ohne Theile sein, wärend Gott ohne Zeit und Veränderung, ohne Theile, ohne Figur und räumliche Ausdehnung durchaus einfach in seinem Wesen ist [2]). Wenn nun Helmont bedenkt, daß Gott dennoch als allen Dingen gegenwärtig, in Raum und Zeit wirkend gedacht werden muß, so findet er hierin ein unauflösliches Räthsel, welches wir nur in unvollkommenen Gleichnissen uns darstellen können [3]).

Dieses Räthsel setzt die schöpferische Thätigkeit Gottes in der Welt voraus. Ohne sie kann Gott nicht gedacht werden; denn er ist seinem Wesen nach Schöpfer, weil ihm keine Accidenzen zukommen; was er ist, ist von Ewigkeit ihm eigen und so hat er von Ewigkeit die Welt geschaffen. Er kann nicht ohne Wirken sein, wie das Feuer nicht sein kann ohne zu brennen [4]). Seine schöpferische Thätigkeit hört aber auch nie auf, weil alles in ihm ewig ist [5]). Zwar meint Helmont, Gottes unbedingte Macht hätte alles auf einmal zur Wirklichkeit bringen kön-

1) Pr. phil. 5, 3 p. 32; 6, 1.
2) Ib. 1, 2; 3, 8; 7, 4 p. 107.
3) Ib. 3, 8.
4) Pr. phil. 3, 7.
5) Sed. Ol. 4 p. 3. Attributum creatoris deo est essentiale, quia nulla sunt in deo accidentia. Ib. 5 p. 4. Et etiam novas (sc. creaturas) continuo creat atque in omnem aeternitatem seculorum quoque creabit.

nen; aber er bedenkt auch den nothwendigen Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe und fügt deswegen hinzu, seine Weisheit und Güte habe es vorgezogen, daß alle Dinge nur allmälig zu ihrer Vollkommenheit gelangten um sie als Werk ihrer eigenen Arbeit zu besitzen [1]). Gott hat daher nur die Samen aller Dinge geschaffen und sein stetiges Schaffen ist das Bilden dieser Samen zu allmäliger Entwicklung [2]); für seinen Willen ist alles auf einmal, nur in Beziehung auf seine Geschöpfe tritt alles in zeitlicher Folge in die Wirklichkeit. So hat die Entwicklung der Dinge nach der Schöpfung begonnen und die Zeit ist geworden; die Welt ist nicht gleich ewig mit Gott, aber doch von unendlicher Zeit und für unendliche Zeit [3]). Die Veränderlichkeit der Geschöpfe steht eben so fest, wie die Unveränderlichkeit des Schöpfers; ihnen ist eine zeitliche Folge in ihrer Bewegung zur Vollkommenheit nöthig; in diesem Sinne heißt es, vor dem Lichte müsse die Finsterniß sein [4]).

Wenn nur Helmont, gewarnt von der Unbegreiflichkeit der schöpferischen Macht, welche er anerkannte, sich gehütet hätte weitläuftiger in diese Untersuchungen über die Entstehung der Dinge aus Gott einzugehn. Aber von den Bildern der Theosophie kann er sich nicht frei halten. Er streitet gegen die Lehre der alten Philosophie, daß Gott die Welt aus der Materie bilde; er streitet auch gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, denn

1) Princ. phil. 9, 6 p. 133.
2) Ib. 4, 1; Sed. Ol. 36 p. 11.
3) Pr. phil. 2, 1; 3, 3.
4) Ib. 2, 6; Vorr. zu den Werk. s. Vaters p. 11.

in Gott dürfe kein Nichts angenommen werden [1], um dagegen der Emanationslehre sich anzuschließen, welche er doch keinesweges in ihrer ursprünglichen physischen Bedeutung nimmt, vielmehr mit der Schöpfungslehre in eine ziemlich bunte Mischung bringt [2]. Man wird auf seine schwankenden Äußerungen über diesen Punkt wenig Gewicht zu legen haben und nur bemerken müssen, daß Helmont bei diesem Räthsel dadurch fest gehalten wird, daß er eine Vermittlung zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit der Welt auffinden möchte.

Die Vermittlung soll Christus, der Sohn Gottes, übernehmen. An physische Bilder lehnt sich diese Annahme an. Gott läßt zuerst ein feines Licht von sich ausgehn; das ist Christus; es erfüllt den unendlichen Raum als ein schöpferisches Licht, noch zu stralend, zu fein, als daß es niedern Geschöpfen faßlich sein sollte; durch eine neue Verminderung des Lichts bringt dann dieses Licht die weltlichen Dinge hervor. So mäßigt Gott allmälig die Stralen seines Lichtes aus Güte, weil die Geschöpfe seine vollen Stralen nicht zu tragen vermocht hätten [3]. Die Trinitätslehre wird hierauf gedeutet, indem Gott der Vater, die Seele des Messias und zuletzt der Leib des Messias mit allen weltlichen Dingen sich gefallen lassen müssen die drei Personen darzustellen [4]. Aus allen diesen Spielereien werden wir jedoch den Sinn seiner Annahme

---

1) Pr. phil. 1, 3; par. disc. II, 1 p. 4 sq.

2) Pr. phil. 1 ann. 1 sq.; 1, 2; 6; 3, 1 sqq.; 5, 4; 8, 5; 9, 6 p. 133.

3) Pr. phil. 1 ann. 1 sq.

4) Ib. 1 ann. 3 sq.

nicht herausfinden. Er verräth sich erst in der sich gleichbleibenden Weise, wie drei Arten der Dinge, Gott, Christus und die Geschöpfe, von einander unterschieden werden. Bei der Auseinandersetzung ihrer Unterschiede zeigt sich auch der Einfluß der Cartesianischen Lehrweise. Helmont unterscheidet Substanzen, ihre wesentlichen Attribute und ihre veränderlichen Weisen des Seins. Die letztern machen keine andere Substanz, unter ihrem Wechsel bleibt das Ding dasselbe. Dagegen die Attribute bilden die Arten der Dinge und keine Art kann sich in die andere verwandeln. Solcher Arten der Dinge nimmt aber Helmont nur drei an, Gott, welcher unveränderlich ist, Christum, welcher unveränderlich ist zum Bösen, veränderlich zum Guten, die Geschöpfe, welche veränderlich sind zum Guten und zum Bösen [1]. Hiernach ist Christus ein Mittleres zwischen Gott und Geschöpfen, wie es erfordert wird, damit keine Lücke im Sein sich fände [2]. Das Mittlere seines Wesens beruht darauf, daß er Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, Zeit und Ewigkeit in sich vereinigt. Ewigkeit und Unveränderlichkeit kommt ihm zu, weil er ewig und unveränderlich dem Guten anhängt, Zeit und Veränderlichkeit, weil er nach der nothwendigen Natur der Geschöpfe sich der Aufeinanderfolge der Entwicklungen nicht entziehen kann [3]. Hier wird also ein rein metaphysischer Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen geltend gemacht, ohne Zweifel nur zu dem Zwecke vor-

---

1) Ib. 6, 3 sq.
2) Ib. 5, 3 p. 33.
3) Ib. 7, 4 p. 95.

stellig zu machen, wie das unveränderliche Wesen Gottes doch durch seine Wirksamkeit in die Veränderungen der Welt eingehen und das Übersinnliche zum Sinnlichen gelangen könne. Aber die Weise den Übergang anzubahnen läßt auch eine ethische Betrachtung der Dinge durchblicken. Die Kluft zwischen dem Ewigen und Zeitlichen würde für Helmont nicht allzu groß sein, wenn das Zeitliche nur zum Guten veränderlich wäre; diese Veränderlichkeit liegt im Wesen des Geschöpfes, wie Helmont oft versichert; aber die Geschöpfe dieser Welt sind auch zum Bösen veränderlich; das regt in ihm den Zweifel an der Güte Gottes an, welchen wir bei ihm noch an andern Orten finden werden. Deswegen glaubt er eines Mittlers zwischen Gott und seinen Geschöpfen zu bedürfen.

Noch viele andere Gedanken erinnern an diese Auffassungsweise. Helmont möchte in der Schöpfung doch ein Werk erblicken, welches Gottes würdig ist. Er glaubt ihr daher auch Unendlichkeit zuschreiben zu müssen. Zwar Vollkommenheit kann ihr als einem Geschöpfe nicht zukommen, welches nur im Werden seinen Schöpfer abbilden kann, sich vervollkommnend, ohne doch je zur höchsten Vollkommenheit hinanzureichen [1]; aber die Gerechtigkeit Gottes muß doch in der Schöpfung bewahrt werden und sie würde verletzt werden, wenn Gott weniger gewährt hätte, als er gewähren konnte; er konnte aber Unendliches

1) Ib. 9, 7. Eodem modo res se habet circa varios vitae gradus, qui principium habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum, et nunquam tamen pertingere potest ad aequalitatem cum deo.

gewähren, zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch der Möglichkeit nach, d. h. er konnte den Geschöpfen das Vermögen verleihen immer vollkommner zu werden; diese Unendlichkeit müssen wir daher auch den Geschöpfen Gottes zuschreiben [1]. Deswegen stehen auch die Weisen der Geschöpfe nicht in unendlichem Abstand von einander, sondern sind nur Gradunterschiede in der Vollkommenheit, welche im Werden wirklich erreicht ist [2]. Gott hat den Geschöpfen eine Ähnlichkeit mit sich geben müssen; in ihnen allen, nicht allein im Menschen, ist sein Bildniß, in welchem, wie in ihm selbst, alle Wesen sich finden müssen, nur in der Weise, wie die Geschöpfe diese Unendlichkeit des Seins fassen können, das heißt, nur in ihrem Vermögen, welches in das Unbestimmte oder Unendliche immer weiter sich entwickeln und alles in sich aufnehmen kann [3]. Daher bleibt Gott zwar die Vollkommenheit in unbedingtem Sinne eigen, die Geschöpfe aber erhalten doch eine unendliche Größe, weil sie in das Unbestimmte sich ausdehnen und immer mehr Vollkommenheit gewinnen können, ohne doch jemals die unbedingte Vollkommenheit zu erreichen. In jedem Geschöpfe ist eine unzählbare Zahl von Geschöpfen enthalten; jeder Theil der

1) Ib. 6, 6 p. 54. Suprema enim creaturae excellentia est in potentia tantum, non vero actu esse infinitum, id est semper posse fieri perfectiorem et excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum nunquam attingi queat.

2) Ib. p. 55.

3) Par. disc. II, 2 p. 19; 4 p. 137. For is not every creature of God infinite? or at last indefinite, so as no end or bound can be assigned to the encrease and outworking of its power?

Schöpfung kann sich in das Unendliche ausdehnen [1]). Aber diese Unendlichkeit der Geschöpfe ist mit der Unendlichkeit oder Vollkommenheit Gottes nicht zu vergleichen. Ein Unendliches, meint Helmont, kann größer als das andere sein und Gott ist unendlich größer als jedes Geschöpf [2]). Diese auffallende Äußerung wird uns weniger befremden, wenn wir uns erinnern, daß die Cartesianische Schule die Unendlichkeit des Raums geltend gemacht hatte ohne sich verhehlen zu können, daß alle Unendlichkeit der Körperwelt doch weit unter dem Werthe der geistigen Vollkommenheit stehe. Befremdender könnte es scheinen, daß Helmont den Unterschied zwischen dem Unbestimmten und dem wahrhaft Unendlichen oder Vollkommnen zwar andeutet, aber doch ohne weitere Folgerungen fallen läßt.

Es hängt hiermit zusammen, daß er doch zunächst in der Unendlichkeit der Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung die Größe und Vollkommenheit, die Macht und die Güte Gottes offenbart findet [3]). Diese beiden Unendlichkeiten stehen ihm vor allem übrigen fest;

1) Pr. phil. 3, 5; 9; 6, 6 p. 54. Neque hoc ipso contradicimus iis, quae dicta sunt cap. 3 de infinitate creaturarum; illa enim non intelliguntur de infinita illarum bonitate et excellentia, sed tantum respectu multitudinis et magnitudinis, ita ut una non possit numerari vel altera mensurari ulla comprehensione creati intellectus.

2) Ib. 3, 6. Nec enim objici potest nos creaturas deo statuere aequales; sicut enim unum infinitum majus esse potest altero, ita deus semper infinite major est, quam omnes ipsius creaturae, ita ut nulla hic institui possit comparatio.

3) Ib. 3, 4; 6.

die Welt ist ohne Grenzen und von Ewigkeit her, weswegen auch Christus zwar der Ordnung, aber nicht der Zeit nach früher als die Welt der Geschöpfe ist [1]. An sie schließen sich die andern Unendlichkeiten an, welche den Geschöpfen zukommen, zuerst die Unendlichkeit der Theile, welche jedes Geschöpf in sich schließt; denn jeder Körper umfaßt unzählige Körper, jeder Geist unzählige Geister oder Gedanken [2]; dann die Unendlichkeit der Wirkungen, welche ein jedes Geschöpf übt; denn alle Substanzen der Welt stehn in einer unendlichen Verbindung untereinander; sie emaniren beständig und ihre Wirkungen reichen in unendliche Ferne, wenn auch nicht unmittelbar, sondern immer nur vermittelst der dazwischenliegenden Theile [3]; es ist dies eine unendliche Ausbreitung jedes Dinges zwar nicht in materieller, aber doch in virtueller Weise [4]. Diese physischen und körperlichen Unendlichkeiten haben jedoch für Helmont nur eine geringere Bedeutung als die geistige Unendlichkeit. Das wichtigste ist ihm, daß der vollkommene Gott auch in vollkommenen Wesen sich offenbare, und wahre Vollkommenheit kann er nur im geistigen Leben anerkennen. Todte Materie würde nichts mit Gott gemein haben [5]; überall ist daher Geist vorhanden; alle niedern Geister aber sollen sich in den höhern Grad des menschlichen Geistes verwandeln und der menschliche Geist ist zu unaufhörlichem Fortschreiten in seiner Voll-

---

1) Ib. 5, 5.
2) Ib. 6, 11 p. 68 sq.
3) Ib. 3, 10.
4) Ib. 9, 9.
5) Ib. 7, 2 p. 81; Sed. Ol. 34 p. 10.

kommenheit bestimmt, um Gott immer ähnlicher zu werden[1]).

Wir haben hierin den Hauptsatz seiner Lehre ausgesprochen. Um ihn in das rechte Licht setzen zu können müssen wir noch einige andere Sätze erwähnen, welche ihm zur Stütze dienen. Wir finden bei ihm den Satz der Platonischen Schule wieder, daß die Dinge der Welt von einer bestimmten Zahl sind. Unzählbar mögen sie für uns sein, Gott aber kennt ihre Zahl[2]). Alle diese Dinge hat auch Gott auf einmal geschaffen; wenn von einer unendlichen Vermehrung der Dinge gesprochen wird[3]), so ist darunter nur ihr Eintreten in eine neue Bahn des Lebens zu verstehn, wozu auch die Geburt gehört. Helmont bestreitet daher ausführlich die Lehre von der Schöpfung der Seelen bei der Geburt, behauptet ihre Präexistenz und nimmt die gleichnamige Erzeugung in Schutz; die Geburt ist ihm nur eine Entwicklung des Geistes aus dem Körper[4]). Mit jenem Satze steht ein anderer Satz des Platon in Verbindung, daß die Gerechtigkeit Gottes allen Geschöpfen dasselbe Loos verliehen habe und nur aus ihrer eigenen Wahl ihre Verschiedenheit hervorgegangen sei[5]). Unter allen Wechseln ihres Lebens bleibt aber eines jeden Dinges Substanz dieselbe; das fordert die sich gleich bleibende Zahl der Dinge. Neben den allgemeinen Arten der Dinge, welche er auf drei Classen zurückbrachte,

---

1) Pr. phil. 6, 6 p. 54 sqq.; par. disc. II, 1 p. 4.
2) Pr. phil. 7, 4 p. 104.
3) Ib. 3, 4.
4) Par. disc. II p. 133; Sed. Ol. 46 p. 16; pr. phil. 8, 4.
5) Sed. Ol. 36 sq. p. 11.

galt ihm die Individualität eines jeden einzelnen Dinges als die unveränderliche Grundlage aller Veränderung. Ein völliger Umsturz aller Gerechtigkeit, eine Aufhebung aller sittlichen Zurechnung, ja aller objectiven Wahrheit würde sich ergeben, wenn wir annehmen wollten, die Individuen blieben nicht immer dieselben und ein Individuum könnte sich in das andere verwandeln [1]). Diesen allgemeinen Grundsatz, auf welchem ihm alle Wahrheit der weltlichen Dinge beruht, verfolgt nun aber Helmont weiter, indem er auf eine wahre Individualität, auf eine untheilbare Einheit der Dinge dringt, von welcher wir alles auszusagen haben. Nicht jeder Körper ist theilbar; die Seele ist schlechthin untheilbar [2]). Wir haben Atome oder Monaden in der Natur anzunehmen, aus welchen alle Werke des Lebens hervorgehn, nicht mathematische, sondern physische Monaden, welche Gott nicht theilen wird und welche von keiner äußern Gewalt getheilt werden können. Sie wirken unter einander und liegen allem physischen Dasein zum Grunde [3]). Ihnen kommt eine ewige Dauer zu, in welcher sie jedoch der Veränderung

1) Pr. phil. 6, 2. Si ipsae rerum essentiae individuales mutari possent in se invicem, sequeretur creaturas non habere verum esse, adeoque certi esse non possemus ullius rei, nec veram habere possemus ullius rei cognitionem vel scientiam. — — Omnis enim scientia vera sive certitudo cognitionis ab objectorum dependet veritate.

2) Sed. Ol. 31 p. 9; pr. phil. 7, 4 p. 101.

3) Pr. phil. 3, 9. Divisio rerum nunquam fit in minima mathematica, sed in minima physica; cumque materia concreta eo usque dividitur, ut in monades abeat physicas, qualis in primo materialitatis suae statu erat, — — tunc iterum suscipere apta est suam activitatem, Ib. 7, 4 p. 101; 105.

unterworfen sind und gleichsam vergänglich zu sein scheinen, weil sie ihr Ziel, die Vereinigung mit der Einheit ihres Princips, noch nicht erreicht haben [1]).

Wir werden bemerken können, daß diese Gedanken Helmont's in ihrem Zusammenhange nur einen mangelhaften Ausdruck gefunden haben. Er meint Gott habe durch die Contraction seines Lichtes zuerst Christum, dann die Welt geschaffen; er meint, diese Welt bestehe aus einer bestimmten Zahl von Individuen; er kann ihr weder rechte Vollkommenheit, noch rechte Unendlichkeit beilegen; dennoch behauptet er ihre Unendlichkeit selbst im Raume; er wird hierunter nur verstanden haben, daß die Geschöpfe die Kraft zu einer unendlichen Entwicklung in sich tragen. Dieser Gedanke des unendlichen Lebens in der Welt liegt ihm vorzugsweise am Herzen. Er hebt überall hervor, wie jeder Körper, jeder Geist eine plastische Natur hat [2]). Doch auch hierin findet er Schwierigkeiten, welche er nicht gut zu beseitigen weiß. Der Gedanke der untheilbaren Monade scheint ihm nicht zu gestatten, daß sie irgend etwas von Bewegung oder Veränderung in sich aufnehmen könnte; denn dazu würden Theile verlangt werden [3]). Überdieß wie kann eine Substanz eine Bewegung auf die andere übertragen, da jede Bewegung doch immer nur der

---

1) Vorr. zu d. Werk. s. B. p. 12. Omnes partes minimae integrae et perennes, verum tamen caducae reddi possunt, quia nondum in unum coiere.

2) Pr. phil. 6, 7; 8, 4 p. 122.

3) Ib. 7, 4 p. 105 sq. Motionem habere non potest (sc. atomus) internam, quia omnis motio duos habet terminos. — — Atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat.

Substanz als eine Weise ihres Seins inwohnt [1])? Um sich von diesen Einwürfen zu befreien, gesteht er seinen Atomen doch eine Art der Mannigfaltigkeit zu und läßt die Bewegung in jedem Dinge von Gott schaffen; die äußern Dinge, welche die Bewegung vermitteln, sollen nur die Werkzeuge Gottes sein, durch welche die Bewegung von ihm eingepflanzt wird [2]), eine Lehrweise, welche an den Occasionalismus erinnert. Mit dem Gedanken an eine solche, doch nur scheinbare Wechselwirkung unter den Dingen verbindet sich die Meinung, daß eine allgemeine Sympathie die Welt zusammenhalte, welche nur, durch die Sünde geschwächt, weniger stark von uns gefühlt werde [3]). Alles gehört zusammen und ist nur ein Theil des Ganzen, obwohl auch jedes Wesen für sich ist [4]). Der Atomenlehre entzieht er daher seine Beistimmung, wenn sie jedes Atom als abgesondert von allen übrigen setzt. Wir sehen, nach der einen Seite zu macht er die Verbindung aller Dinge in ihrem göttlichen Grunde geltend, nach der andern Seite zu dringt er auf die Absonderung selbständiger Dinge. Wenn er die ursachliche Verbindung der Monaden erklären will, so hören wir, daß kein Geschöpf sich selbst oder andern Geschöpfen Wesen oder Bewegung geben könne, daß aller Geschöpfe Sein und Werden in Gott vereinigt ist; wenn dagegen von der Absonderung und

1) Ib. 9, 9 p. 142. Quomodo motus transire potest de proprio suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhaereat vel inexistat suo corpori.
2) Ib. 7, 4 p. 106 sqq.; 9, 9 p. 142 sq.
3) Ib. 6, 4.
4) Par. disc. I, 4 p. 58 sq.

der Sünde der Geschöpfe die Rede ist, so müssen wir uns gefallen lassen, daß Gott ihnen nur das Vermögen zur Bewegung giebt, sie aber sich selbst bewegen und daher auch das ihnen verliehene Vermögen mißbrauchen können [1]).

Unterstützt durch die nominalistische Neigung der neuern Philosophie, welche das individuelle Sein der weltlichen Dinge geltend machte, haben seine Zweifel an der ursachlichen Verbindung ihre Nachwirkung gehabt; seine Lehre dagegen ist doch bei weitem mehr darauf aus die ursachliche Verbindung hervorzuheben. Wir sehen dies daraus, daß er die Absonderung erst später durch die Sünde ihre Kraft gewinnen läßt. Aber auch überdies würde man sagen können, daß er die metaphysischen Begriffe, welche im ursachlichen Verhältnisse liegen, nicht ungeschickt entwickelt hätte, wenn sie nur nicht durch physische Bilder der Theosophie in seiner Lehrweise versteckt würden. Seine Physik besteht hauptsächlich in der Auseinandersetzung, daß Sonne und Mond oder ein warmes und ein kaltes Licht die beiden Kräfte sind, welche in der Natur alles erzeugen. Er setzt die Sonne als das männliche, den Mond als das weibliche Princip, ohne deren Zusammenwirken nichts zur Geburt kommen konnte. Ausdrücklich setzt er diese Principien den drei Elementen der Chemiker entgegen [2]). Wenn man aber genauer zusieht, wie er diese Grundkräfte zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht, so bemerkt man, daß er unter ihnen zwei metaphysische Begriffe versteht, unter dem Weiblichen die Receptivität, unter dem Männ-

1) Ib. 8, 2 p. 114 sq.
2) Par. disc. I, 1; 4 p. 91.

lichen die Spontaneität, ohne deren Zusammentreffen keine Wirkung stattfindet. Er setzt auseinander, daß zwei Dinge in Wechselwirkung sein müssen um ein Werk hervorzubringen, daß sie dazu eine feste Liebe zu einander tragen müssen, welche in ihrer natürlichen Verwandtschaft beruhe; ihre Verwandtschaft aber liege darin, daß jedes von ihnen schon verborgen und gleichsam schlafend das in sich trage, was durch die Wirksamkeit des andern in ihm zur Wirklichkeit gebracht werden sollte. Receptivität und Spontaneität müssen also von beiden Seiten vorhanden sein; nur unter dieser Bedingung wird ein gemeinsames Werk unter zwei Dingen zu Stande kommen können [1]). Überall daher nur Entwicklung aus dem Innern heraus; nichts wird von außen in ein Ding gebracht; die Wirkungen in den Dingen sind nur Entwicklungen schlummernder Kräfte; nirgends findet nur leidende Materie statt; aber überall wird auch zur Entwicklung aus der innern Kraft eine Erregung von außen verlangt.

Wie sehr weichen nun diese Lehren von den Grundsätzen der mechanischen Physik ab. Helmont läßt sich daher auch in einen weitläuftigen Streit gegen die Cartesia-

---

1) Ib. II, 2 p. 13 sqq. Wheresoever shall be any working, there must necessarily be one that works and one that receives, and so the thing working must contain both natures. — — Man and wife, before they are contracted, must have been pleased with, taken delight in, and loved one another. — — No union can be of two things which in all their parts are strange to one another and between which there is no interceding relation or affinity. — — A man hath the woman in a hidden manner, and as it were asleep in himself, and so likewise a woman the man.

nische Philosophie ein, welche ihm die Grundsätze der mechanischen Physik im Allgemeinen vertritt. Man wird nicht eben finden, daß dieser Streit von ihm mit dialektischer Kunst geführt wurde. Er behauptet nur eifrig seine Ansicht, daß Gottes geistiges und lebendiges Wesen nichts hätte hervorbringen können, was ihm schlechthin unähnlich wäre. Die todte, träge Materie ist ihm daher ein Unding. Geist und Körper können nicht schlechthin von einander verschieden sein. Die Verschiedenheit der Dinge beruht nur auf größerer oder geringerer Ähnlichkeit mit Gott, läuft also auf Gradunterschiede hinaus. Alles ist Licht; es giebt nichts Finsteres, was nicht in Licht verwandelt werden könnte [1]). Der Körper ist nur ein niederer Grad des Geistigen; durch Vergeistigung werden die Dinge Gott ähnlich, durch Verkörperung ihm unähnlich [2]). Daß in den lebendigen Wesen Körper und Geist mit einander verbunden sind, daß der Geist seinen Körper liebt, beweist ihre Gleichartigkeit, denn nur Gleichartiges kann Gleichartiges lieben und die äußersten Verschiedenheiten würden nur durch mittlere Grade sich verbinden lassen [3]). Man muß beachten, daß hiebei immer das Geistige als das wahre Wesen der Geschöpfe, das Körperliche nur als der niedere Grad des Geistigen angesehn wird. Daher sucht Helmont überall das Geistige nachzuweisen; in jedem Körper ist Leben, Erkenntniß, Liebe, wenigstens im niedrigsten Grade; jedem Körper wohnt ursprünglich eigene Bewegung bei und nur durch Schwächung oder Lähmung

1) Pr. phil. 6, 11.
2) Ib. 7, 1.
3) Ib. 7, 3; 8, 3.

seiner Natur kann sie ihm entrissen werden [1]. Weit entfernt also der Cartesianischen Lehre beizustimmen, ist Helmont vielmehr der Überzeugung, daß auch der geringste Körper durch natürliche Grade seiner Entwicklung wieder zu den höhern Graden des Lebens und des geistigen Daseins gebracht werden könne [2]. Die geistigen Kräfte werden nun aber doch auch als sehr körperlich gedacht; sie sollen in den Poren der Körper ihren Sitz haben [3]. Besonders wird in diesem Streite Gewicht gelegt auf die Merkmale der Durchdringlichkeit und Undurchdringlichkeit, der Untheilbarkeit und der Theilbarkeit. Helmont will zeigen, daß mit Unrecht jeder Körper als theilbar, jeder Geist als untheilbar angesehn werde. Wir haben schon bemerkt, daß er untheilbare Körper oder Atome annahm; im Gegensatz gilt ihm auch das Geistige nicht schlechthin als untheilbar, vielmehr denkt er sich, ähnlich wie Paracelsus, den Geist als zusammengesetzt aus vielen Geistern oder Gedanken, von welchen ein jeder auch eines körperlichen Trägers bedürfe [4]. Eben so wenig will er zugeben, daß der Körper schlechthin undurchdringlich, der Geist schlechthin durchdringlich sei. Wenn die Durchdringlichkeit im unbedingten Sinn genommen werden sollte, von der innigsten Gegenwart eines Dinges im andern ohne irgend einen räumlichen Unterschied, ohne eine Ausdehnung zu setzen, so würde eine solche keinem Geschöpfe zu-

1) Ib. 7 prol. p. 71 sq.; 2 p. 80.
2) Ib. 6, 6; 9, 6 p. 133.
3) Ib. 7, 4 p. 100.
4) Ib. 6, 11 p. 68 sq.; 7, 4 p. 101 sqq.

kommen; nur Gott und Christus durchdringen alles, sind allem auf das innigste gegenwärtig mit Aufhebung aller Äußerlichkeit. Die Geschöpfe dagegen werden ein jedes durch den Unterschied ihres Seins von jedem andern geschieden; er gestattet nicht, daß sie einander völlig durchdringen. Nicht einmal ein Theil der Zeit vermag den andern zu durchdringen [1]. So schließen sich auch verschiedene Körper räumlich aus und dies ist die Bedingung aller mechanischen Bewegung; denn kein Geschöpf würde das andere aus seinem Raume verdrängen können, wenn es mit ihm denselben Raum erfüllen könnte [2]. Dennoch soll nicht geleugnet werden, daß Geschöpfe einigermaßen sich durchdringen können. Wir übergehen die ungenauen physischen Beobachtungen, welche für diese Annahme vorgebracht werden; im Allgemeinen beruht sie auf der Voraussetzung geistiger Kräfte in den Dingen der Welt und auf der Ansicht, daß in der Wechselwirkung diese Kräfte in einem gemeinschaftlichen Werke sich gegenseitig durchdringen müssen. Ein solches Werk zeigt die Durchdringung verschiedener Kräfte in demselben Raume, wärend die wirkenden Dinge noch immer räumlich von einander geschieden bleiben. Dies giebt den sinnlichen und greifbaren Körper ab, welcher einen andern Körper immer nur äußerlich berühren kann. Nur die Geister, die wirksamen Kräfte der Dinge durchdringen sich und stehen in Wechsel-

1) Ib. 7, 4 p. 95 sq.

2) Ib. 3, 5; 7, 4 p. 95 sq.; 8, 1 p. 113. Si enim haec impenetrabilitas non esset, creatura una haud movere posset aliam, quia haec illi non opponeretur, nec ullo modo eidem resisteret.

wirkung untereinander [1]. Es ist aber auch keinem Zweifel unterworfen, daß in der Erklärung der Naturerscheinungen es auf das Zusammenwirken der Kräfte ankommt; daher zweifelt Helmont nicht, daß in den lebendigen Kräften der Geister das Wesen der Geschöpfe und der Grund der Natur gesucht werden müsse. Eine jede eigenthümliche Form der Dinge haben wir von dem innern Leben der Dinge abzuleiten [2].

Helmont eifert nun zwar oft gegen den wesentlichen Unterschied zwischen Körper und Geist, aber einen Unterschied zwischen beiden kann er doch nicht leugnen. Er beruht ihm nach alter Lehre darauf, daß der Körper das Leidende, der Geist das Thätige in den Geschöpfen ist. Sein Streit gegen die Cartesianische Schule ist nur gegen den Dualismus gerichtet, welcher in Körper und Geist zwei verschiedene Arten der Substanzen erblickt. Er

---

1) Ib. 7, 4 p. 98. Una nempe creatura tangere quidem alteram immediate potest, praesens autem esse non potest in omnibus ejus partibus. Par. disc. I, 1 p. 9. Now this union of father and mother — — can by no means be performed in and according to the body as body, — — but in and according to the spirit, of which the body is made and doth consist. — — For a body — — may touch an other body, but cannot be united with it, though its parts were brought to the utmost smalness imaginable. — — No union can be performed, unless that the things to be united, do through and through penetrate or pierce one another. Now it is notorious that sensible and comprehensible bodies cannot so intimately pervade and pierce one another, but can only outwardly touch and be contiguous. It fallows therefore, that all union is to be performed in and according to the spirit.

2) Par. disc. I, 3 p. 43.

behauptet dagegen, daß Leidendes oder Körper und Thätiges oder Geist in jedem Geschöpfe sich verbunden finden und daß Leidendes auch in Thätiges, Thätiges in Leidendes sich verwandeln könne [1]). Das Geistige führt er auf Perception und Leben, das Körperliche auf Ausdehnung und Figur zurück; jenem legt er Lebensthätigkeit, diesem räumliche und mechanische Bewegung bei; das letztere dürfe keinem Geschöpfe fehlen, weil es wenigstens in seiner Gemeinschaft mit andern Geschöpfen eines Werkzeuges seiner äußern Thätigkeit bedürfe [2]). Daß der Geist vom Körper leidet, kommt nur daher, daß beide in derselben Substanz vereinigt sind [3]). Eine solche Vereinigung findet sich in jedem lebendigen Wesen, welches daher in doppelter Weise betrachtet werden kann, als Körper, welcher Geist hat, oder als Geist, welcher Körper hat. Denn Gottes vollkommenes Licht und Leben muß in jedem Geschöpfe vorhanden sein, aber doch nur unter einer Beschränkung. Sein Licht muß an einer dunkeln Substanz sich reflectiren um in den Geschöpfen zum Bewußtsein zu

1) Pr. phil. 6, 11 p. 66. In qualibet visibili creatura corpus est et spiritus, sive principium magis activum et magis passivum.

2) Ib. 9, 6 p. 134. Haec autem capacitas praedictarum perfectionum distinctum omnino est attributum a priori, id est vita et perceptio omnino distinctae sunt ab extensione et figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est a motione locali et mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit nec separabilis, sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis. Eine Umstellung im Texte, welche den Sinn entstellt, ist von mir stillschweigend gehoben worden.

3) Ib. 8, 2 p. 115 sq.

kommen [1]. Jeder Geist bedarf eines körperlichen Trägers; alles, was in der Welt geistig erzeugt wird, muß äußerlich oder körperlich sich auswirken [2]. Das Geistige aber ist überall das Wahre und Gute an den Dingen, das Körperliche nur die Finsterniß, welche das Licht beschränkt, das Mangelhafte, welches den Geschöpfen bei aller ihrer Ähnlichkeit mit Gott doch nicht fehlen darf. Die mechanische Bewegung des Körpers ist nur die Bewegung eines Werkzeuges; der Geist herscht über den Körper [3].

Vor diesem Gegensatze zwischen Körper und Geist in den weltlichen Substanzen verschwindet nun im Wesentlichen die Unterscheidung des Paracelsus zwischen Körper, Geist und Seele, in ähnlicher Weise wie vor dem Gegensatze zwischen Empfänglichkeit und Freithätigkeit die drei chemischen Elemente sich zurückgezogen hatten. Zwar führt Helmont jene Dreitheilung noch fort, auch in der üblichen Weise der Theosophen, so daß der Geist der Seele untergeordnet wird [4]; aber die Seele wird doch nur als ein höherer Geist betrachtet, welcher eine weitere Herrschaft über die körperlichen Werkzeuge gewonnen hat. Helmont erblickt in ihr den Centralgeist, welchen wir schon

---

1) Ib. 6, 11 p. 67. Spiritus autem lux est sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est istamque imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit. — — Reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem, quae nobis corpus dicitur.

2) Ib. 5, 6 p. 38; par. disc. II, 2 p. 14. Nothing that is to be known in this outward world, is known only in spirit, but must manifest itself in a body. Sed. Ol. 27 sqq. p. 8 sq.

3) Pr. phil. 9, 1; 8 sq.

4) Par. disc. II, 4 p. 126; Sed. Ol. 41 p. 13.

aus der Lehre seines Vaters kennen. Einen solchen hält er für nöthig um Empfänglichkeit und Freithätigkeit zu verbinden, wie dies an der Zusammensetzung des Gehirns nachgewiesen werden soll [1]). In einem allgemeinern Sinn schließt sich ihm die Lehre vom Centralgeiste an die Monadenlehre an, welche annimmt, daß jedes Geschöpf aus vielen Theilen sich zusammensetzt, sei es Körper oder Geist, daß aber um Einheit und Ordnung in dieser Zusammensetzung zu erhalten, eine gegliederte Über- und Unterordnung dieser Theile unter der Herrschaft einer Monade verlangt werde [2]). In unserm Körper sind viele Monaden verbunden, in unserm Geiste eben so viele Gedanken, von welchen ein jeder ein Geschöpf ist und auch wieder seinen Körper verlangt, damit er bleibe und einen festen Sitz im Gedächtnisse habe. Der Centralgeist, das Bildniß Gottes, umfaßt nun alle diese Gedanken, alle diese Geister; er hat Raum für viele Bilder, welche durch die Sinne in ihn gelangen, dann aber ausgewirkt werden durch den Centralgeist, welcher sie nährt, aufzieht und sie dadurch zu seinem Eigenthum macht; je mehr Bilder er so in sich

1) Par. disc. II, 3 p. 69.

2) Pr. phil. 6, 11 p. 69. Sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud quam innumerabilis multitudo corporum simul in unum compactorum inque certum ordinem dispositorum; ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus sit primarius regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, et sic per totum prout in exercitu militari fieri solet.

zu vereinigen weiß, um so besser ist es [1]). So gelangt der Mensch dazu Mikrokosmus, abstracter Auszug der Welt, zu werden [2]). Diese Lehre Helmont's ist freilich nicht in völliger Gleichmäßigkeit ausgebildet worden, wie man besonders an den schwankenden Äußerungen ersieht, in welchen er sich über die Unsterblichkeit der Seele oder des Centralgeistes ausspricht. Die Unvergänglichkeit aller Monaden liegt schon in seinen Grundsätzen, daß die Zahl der Dinge unveränderlich ist und keine Monade getheilt werden kann. Daher nimmt er auch ein beständiges Leben der Seelen an, welche nicht in Körper verwandelt werden könnten [3]), und versteht unter der Seele das Ewige in allen vergänglichen Dingen. In diesem Sinn werden wir es zu nehmen haben, wenn er sagt, daß die Seele ewig und unveränderlich, in allen Theilen sich gleich sei, und daß jeder, welcher sie besitze, sie ganz besitze [4]). Aber ein anderer Begriff der Seele liegt zum Grunde, wenn er sie als Centralgeist betrachtet, und auch in diesem Sinne möchte er die Unsterblichkeit der Seele behaupten, so daß sie nicht allein nicht aufhören könne zu sein, sondern auch ihre Herrschaft über die dienenden Monaden nicht verlieren könne. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, nimmt er seine Zuflucht zu der Gerechtigkeit Gottes, welche den herrschenden Geist auch in der Zusammensetzung seiner Herrschaft bewahren werde um ihn zur Rechenschaft zu ziehen über den Gebrauch seiner Macht. Doch wagt er nach

---

1) Ib. 7, 4 p. 103; par. disc. II, 2 p. 12 sqq.
2) Pr. phil. 5, 6; par. disc. 1, 4 p. 58.
3) Sed. Ol. 48 p. 16 sq.
4) Vorr. zu d. WW. f. Bat. p. 9.

dieser Richtung zu nur der menschlichen Seele eine unvergängliche Dauer zu versprechen, wegen der festern Zusammensetzung, welche er an ihr bemerken möchte [1]).

Diese Lehre hat zwar einen sehr particularistischen Anschein, welcher aber verschwindet, wenn man bemerkt, daß für Helmont der Begriff des Menschen eine allgemeine Bedeutung für die Welt hat. Denn, wie schon bemerkt wurde, alle Geister sollen sich zu dem höhern Grade des menschlichen Geistes erheben. Der Mensch wird als das zusammenfassende Ende aller Geschöpfe angesehn, als die kleine Welt, in welcher alle Samen sind und vollendet werden. Hierauf beruht auch seine Unvergänglichkeit [2]). Man wird nun wohl erkennen, das Helmont ein Ideal des Menschen im Sinn trägt, und wird sich auch nicht verwundern, daß er den Menschen, wie er ihn in der Wirklichkeit erblickt, seinem Ideale nicht entsprechend findet. Daher nimmt er zur Lehre vom Sündenfall seine Zuflucht, durch welchen der Mensch herausgesetzt worden sei aus dem Mittelpunkte in den Umkreis [3]), d. h. seine Herrschaft über die Dinge verloren habe. Es liegen aber auch noch andere und allgemeinere Anknüpfungspunkte für diese Lehre in der Denkweise Helmont's. Er forderte allgemeines Leben in der Natur, ein beständiges Fortschreiten in der Vervollkommnung der Geschöpfe; seine Erfah-

1) Pr. phil. 7, 4 p. 108 sq.

2) Par. disc. I, 4 p. 105. Man is and must be the comprehensive end of all creatures and the little world, in whom all seeds exist and are perfected, which thenceforth can never be annihilated.

3) Ib. II, 2 p. 21.

rungen von der Welt scheinen ihm mit diesen Forderungen nicht übereinzustimmen. Daher nahm er ein Verderben, eine Verschlechterung der Welt an. Die Möglichkeit für diese Annahme lag ihm im Begriffe des Geschöpfes, welches ein Vermögen zum Guten und zum Bösen empfangen haben soll. Die Geschöpfe haben nun die ihnen verliehenen Kräfte gemißbraucht und sind dadurch in ihren Kräften geschwächt worden.

Hierauf beruht die Unterscheidung der vier Welten, welche er im Anschluß an die Kabbala annimmt. Die oberste Welt ist die Welt der Emanation, welche Christus allein erfüllt, die zweite niedere Welt ist die Welt der Schöpfung, welcher alle Geschöpfe in ihrem ursprünglichen Zustande angehören; ihr sich anschließend ist die dritte Welt die Welt der Bildung, in welche die Entwicklung der Geschöpfe fällt; sie spaltet sich in eine höhere und in eine niedere Welt, von welcher jene das selige Leben der unschuldigen und guten Geschöpfe, diese die gefallenen Geschöpfe umschließt; von dem letztern Theile der dritten Welt geht endlich die vierte Welt aus, die Welt des Machens, der mechanischen oder äußern Gestaltung [1]. Wir gehören der vierten Welt an. In dem Doppelsinn jedoch, welchem seine Darstellung nicht immer zu entgehn weiß, unterscheidet Helmont auch verschiedene Bestandtheile in uns, durch welche wir den drei letzten Welten zu gleicher Zeit angehören, als wollte er uns darauf aufmerksam machen, daß wir es in jener Unterscheidung der drei letzten Welten nur mit verschiedenen Bestandtheilen derselben

1) Sed. Ol. 37 sqq. p. 11 sqq.

Welt zu thun hätten. Der Welt der mechanischen Gestaltung gehört unser Körper, der Welt der Bildung unser Geist, der Welt der Schöpfung unsere Seele an [1]. Das Charakteristische aber in dieser Lehre ist unstreitig, wie Helmont die Welt des Machens von der Welt der Bildung unterscheidet. In dieser war alles Leben und Entwicklung aus dem Innern heraus; in jener ist fast alles Tod und Erstarrung, eine Schädelstätte lebloser Gebeine; das Lebensprincip ist in ihr fast verschwunden; fast alles geschieht in ihr nach mechanischer Weise; alles hat sich der äußern Dunkelheit zugewendet [2].

Wir werden hieraus sehen können, welche Macht denn doch gleichsam wider seinen Willen die mechanische Naturlehre seiner Zeiten auf ihn ausübte. Er muß zugeben, daß wie die Dinge in unserer gegenwärtigen Welt stehen, die mechanische Erklärungsweise in den meisten Fällen angewendet werden dürfe. Es könnte scheinen, als trüge es wenig aus, durch welche Annahmen über die Entstehung der Dinge er zu diesem Ergebnisse gekommen wäre, wenn dies nicht doch auf seine Ansicht über die gegenwärtigen Zustände einen bedeutenden Einfluß ausübte. Die Keime des Lebens, welche vom Ursprunge der Dinge

---

1) Ib. 41 p. 13. Et corpus quidem externum proprie est cum vita sua, quod ad hunc mundum factionis pertineat, anima vero hominis — — ad mundum pertinet creationis, ad mundum denique formationis pertinet spiritus, qui medium obtinet locum inter animam et corpus externum.

2) Ib. 39 p. 12. Mundus factionis appellatur, quod mors et stupor sic in plerisque ejus partibus praevaleant, ut omnia fere mechanice magis quam ex vitali principio procedere videantur. Ib. 49 p. 17; par. disc. 1, 1 p. 22.

stammen, behält er sich auch in dieser fast erstorbenen Welt vor; als Seele und Geist wirken sie noch beständig fort und suchen alsdann auch das erloschene Leben beständig wieder anzufachen. Für Helmont ist die gegenwärtige Welt des Machens doch auch nur eine Periode in der großen Entwicklung der Dinge, welche der göttliche Geist betreibt. Gottes Wirksamkeit kann nicht rasten; die Natur der Geschöpfe fordert Veränderung, sei es vom Bösen zum Guten, sei es vom Guten zum Bösen [1]). Wir würden an der Güte des Schöpfers zweifeln müssen, wenn wir nicht annehmen dürften, daß dem traurigen Zustande, in welchem wir jetzt die Dinge finden, ein besseres Leben folgen würde [2]). Hieran schließen sich Gedanken der Theodicee an. Helmont fordert eine Erlösung vom Bösen. Auch die gegenwärtige, dem äußerlichen und mechanischen Wirken zugewendete Welt soll ihr dienen; denn auch in ihr ist Gottes Offenbarung; im Äußern, in der großen Welt, hat Gott sich offenbart um uns auf unser Inneres, auf die kleine Welt, zurückzuführen, in welcher dasselbe sich finden läßt, was in jener ist. Eine Harmonie zwischen beiden Welten darf nicht bezweifelt werden [3]).

Auch in diesen Betrachtungen wendet sich Helmont sehr entschieden den Richtungen der neuern Zeit zu. Seine philosophische Denkweise, welche überall Harmonie und Zusammenhang des Ganzen sucht, kann es nicht dulden, daß irgend ein Ding von der allgemeinen Bewegung zum

1) Pr. phil. 7, 1 p. 74.
2) Par. disc. II, 4 p. 106 sq.
3) Ib. I, 1 p. 21 sq.

Guten ausgeschlossen werden sollte. Wiederholt erklärt er sich gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen [1]. Alle Strafen sind nur Heilmittel; diese Welt, in welcher wir leben, ist ein Fegfeuer [2]. Das Böse führt in natürlicher Weise seine Strafe bei sich und die Strafe kann nur zur Besserung dienen [3]. Es sind zwei Gründe, welche zu dieser Lehre führen. Der eine beruht auf der Ansicht von dem Verhältnisse des Bösen zum Guten. Helmont ist davon überzeugt, daß zwar das Gute ein unendliches Fortschreiten zulasse, aber nicht das Böse, welches in kurzer Zeit seine äußerste Grenze erreichen und alsdann zum Guten zurückführen muß [4]. Nichts kann in das Unendliche böser werden, weil dies heißen würde immer mehr körperlich werden; da ist aber eine Grenze in dem leblosen Körper gesetzt; seine Machtlosigkeit ist die Strafe, welche zur Besserung führt [5]. Der andere Grund liegt im Verhältnisse der Geschöpfe zum Schöpfer. Unaufhörlich lieben die Geschöpfe Gott aus natürlichem Instinct und werden auch von Gott unaufhörlich geliebt; sein Zorn ist nur eine andere Art der Liebe; seine Strafe ist nur zur Besserung; denn die Emanation der göttlichen

---

1) Sed. Ol. 66 p. 21; pr. phil. 6, 9.

2) Pr. phil. 6, 10; Sed. Ol. 51 p. 18.

3) Pr. phil. 7, 1.

4) Par. disc. II, 4 p. 136 sq. Sin is a falling off from God downwards, which in a short time comes to its end, whereas the recovery and bringing again to God doth still mount upwards and ascend higher and higher to infinity, because the divine glory hath neither end nor limit.

5) Pr. phil. 7, 1.

Gnade ist unendlich [1]. So ist die Veränderlichkeit der Geschöpfe zwar zum Guten und Bösen, aber nur eine Zeit lang zum Bösen, nachher nur zum Guten. Durch die Erfahrung des Bösen belehrt, werden sie nicht wieder zu ihm sich wenden wollen [2].

Nach seiner philosophischen Denkweise erstreckt nun Helmont seine Hoffnungen auf eine Wiederbringung aller Dinge nicht allein auf den Menschen, sondern auf alle Geschöpfe. Denn Gottes Gerechtigkeit waltet über alles und auch wir sollen daher, in der Nachahmung Gottes, nicht allein gegen die Menschen, sondern auch gegen Thiere und Pflanzen gerecht sein [3]. Der Mensch, wie schon erwähnt, kommt nur als die kleine Welt, als die Vereinigung aller Wesen, in Betracht; die Vollendung aller Dinge soll daher durch ihre Erhöhung zur menschlichen Form hindurchgehen. Alle Arten der geschaffenen Dinge sind ja nur Weisen ihrer Entwicklung und daher kann auch der Mensch, sobald er seines bessern Wesens sich entschlägt und das Thierische in sich zur Herrschaft gelangen läßt, zu einer thierischen Form des Lebens herabsinken. Dann wird die plastische Form in ihm, so wie keine äußere Hin-

1) Ib. 7, 3 p. 87; par. disc. II, 4 p. 135. God never punisheth for sin, but with this aim, that his creature thereby may be amended and his salvation promoted, for as much as sin, which is finite, cannot come in any competition with the infinite emanation of the grace of the creator in his creature. Sed. Ol. 66 p. 21 sq.

2) Sed. Ol. 8 p. 4.

3) Pr. phil. 6, 7 p. 57. sqq.

derniſſe entgegenſtehn, auch eine thieriſche Geſtalt des Leibes ſich ausbilden [1]).

Wir ſind hier angelangt bei der Lehre von der Seelenwanderung oder von der Revolution der Seelen, wie Helmont ſich auszudrücken vorzog. Helmont hat dieſer Lehre eine neue Wendung gegeben nach der eigenthümlichen Anſicht, welche er von den Verhältniſſen des Leibes zur Seele hatte. Da eine jede Seele ihm nichts anderes als eine Centralmonade iſt, ſo iſt die Wanderung der Seele auch nur die Verlegung des Centrums von dem einen auf den andern Kreis. Wenn die eine Monade eine Herrſchaft gewinnt über andere Monaden, ſo bildet ſie ſich ihren Leib aus dieſen nach der plaſtiſchen Kraft, welche ihr inwohnt. Die Seelen kommen daher nicht wie zufällig in ihre Leiber, vielmehr hängt es von dem Grade der Kraft ab, welche ſie zur Herrſchaft über andere Dinge in ſich entwickelt haben, ob und in welcher Weiſe ihnen ein Leib zuwächſt. Von ihrer eigenen Beſchaffenheit wird ihr Leib gebildet und eine ſtetige Entwicklung der leiblichen Geſtalten in Folge der ſtetigen Entwicklung der Seele wird angenommen. Auch eine natürliche Einwirkung von außen wird nicht ausgeſchloſſen und Helmont gebraucht beſtändig den Erzeugungsproceß als ein Beiſpiel der Weiſe, wie die eine Form des Lebens aus der andern ſich entwickelt. Die Seelen der Kinder präexiſtiren in den Leibern ihrer Eltern; nur haben ſie da noch nicht zu ſelbſtändigem Leben ſich erhoben; daraus ergiebt ſich auch die Fortpflanzung der Sünden von dem einen Geſchlecht auf das andere in natürlicher Weiſe [2]). Im Ernährungs-

1) Ib. 6, 7 p. 60.
2) Par. disc. II, 4 p. 134 sq.

processe findet sich eine ähnliche Verlegung des Mittelpunktes. Auch in geistiger Weise soll eine solche Umwandlung vor sich gehen, wenn das Leben der Heiden auf das Leben der Juden übertragen wird [1]). Im Allgemeinen aber ist es ein metaphysischer Grundsatz, welcher in dieser Lehre herrscht. Helmont sieht die Wechselwirkung unter den Dingen als ein Verhältniß an, welches nur unter der Obmacht einer allgemeinen vereinigenden Kraft sich bilden kann; er legt aber auch eine solche Obmacht immer nur einem Individuum bei, weil jede Kraft an einer Monade haftet.

Aber auch der sittliche Gesichtspunkt fehlt in dieser Lehre nicht. Er spricht sich darin aus, daß Helmont die Revolution der Seelen annimmt, weil eine Vollendung derselben in dieser Welt gefordert werden müsse. Auf das entschiedenste wird hierbei die Annahme zurückgewiesen, daß eine solche Vollendung in einer andern Welt sich ergeben könnte, indem er den Grundsatz aufstellt, daß jedes da, wo es seinen Beginn gehabt habe, auch sein Ende erreichen müsse. Daß aber die Seele in der gegenwärtigen Form und Laufbahn ihres Lebens ihre Bestimmung erreichen könnte, dagegen spricht die tägliche Erfahrung [2]). Der Zweck des Lebens jedoch wird in einer rein metaphysischen Weise ausgedrückt. Die Seele soll zur Einheit zurückkehren [3]), zur Einheit Gottes, welchen wir zwar nicht begreifen, aber doch fülen können, obwohl auch dieses Gefül Gottes nicht unser Werk sondern nur eine Gabe

1) Ib. II, 4 p. 130.
2) Ib. II, 4 p. 150 sqq.
3) Ib. II, 4 p. 130; Vorr. zu d. WW. f. Nat. p. 12.

Gottes sein soll [1]. Mit dieser sittlichen Forderung stimmt es überein, daß den Seelen, welche zur Vollkommenheit und zur Verherlichung ihres Leibes gelangt sind, versprochen wird, sie würden nicht wieder in andere Weltentwicklungen fortgeführt werden, sondern bei Christo und bei Gott bleiben, obgleich auch sie noch einen beständigen Fortschritt erwarten sollen [2]. Man kann hieran sehen, daß den Gedanken Helmont's die metaphysischen Grundsätze doch bei weitem näher liegen als die ethischen. Denn wenn diese einen letzten Zweck, so schienen doch jene ein beständiges Werden zu fordern.

Einheit und Einigung sind im Allgemeinen die Gesichtpunkte, welche durch die Lehren Helmont's hindurchgehn. In seiner Ansicht von den weltlichen Dingen werden wir aber finden, daß sich seinem Bestreben alles zu einem genügenden Abschluß zu bringen vieles entgegensetzt. Die Vereinigung der geistigen Kräfte soll nur unter einer Herrschaft gewonnen werden, welche die Vielheit dienender Glieder nicht entbehren kann. Die geistigen Dinge bis auf ihre einzelnen Gedanken herab werden durch das Körperliche und Äußerliche, welches sie begleitet, in einer beständigen Sonderung gehalten; eine wahre Durchdringung der Kräfte will sich nicht ergeben. Man wird in dieser Ansicht der Dinge, in welcher der Abschluß doch dem ursprünglichen Bestreben nicht Genüge thut, einen Kampf erblicken können, welcher meistens von physischen, zum Theil auch von ethischen Rücksichten aus um die all-

---

1) Par. disc. II, 4 p. 158 sq.
2) Sed. Ol. 79 p. 27.

gemeinen metaphysischen Grundsätze der Wissenschaft geführt wird. Daß Helmont diesen sich zugewendet hatte, wird man aus der Wendung aller seiner Gedanken erkannt haben. Die chemischen Qualitäten haben sich ihm in Receptivität und Spontaneität umgesetzt, d. h. in die beiden Seiten der Dinge, welche ihre Wechselwirkung fordert. Er kennt daher nur metaphysische Qualitäten, nach welchen er seine drei Arten der Substanz, Gott, Christum und die Geschöpfe, von einander unterscheidet; wenn er den metaphysischen Kennzeichen, welche er ihnen beilegt, auch eine ethische Färbung läßt, indem er den Unterschied zwischen Gutem und Bösem in ihnen berücksichtigt, so wird doch auch dieser Unterschied nur in metaphysischem Sinn gedeutet, indem er auf die Grade der Vollkommenheit oder der Vereinigung hinauslaufen soll. Die Einheiten, welche Helmont sucht, die Monaden in der Welt und Gott, der ewige Grund der Welt, haben wesentlich eine metaphysische Bedeutung. Darin liegt ihm der Zweck aller Dinge, daß in den Centralmonaden die Einheit der Wissenschaft sich darstelle, und die Einheit der Wissenschaft vertritt ihm die Metaphysik. Die Gedanken an die physischen Bedingungen unseres Lebens drängen sich nur ein, wenn wir daran erinnert werden sollen, daß wir unsern metaphysischen Zweck nicht erreichen können. Auch die Erinnerung an unser sittliches Leben weist auf ähnliche Beschränkungen hin. Unsere Freiheit führt zur Sünde und das Bedürfniß der sittlichen Thätigkeit läßt uns unsern wissenschaftlichen Zweck nur in unerreichbarer Ferne erblicken.

Es wird uns nicht einfallen können den Lehren Helmont's eine Bedeutung beizulegen, welche ihnen unabhän-

gig von ihrem Verhältnisse zur frühern und spätern Philosophie unsere Aufmerksamkeit zuwenden könnte. Aber als ein Mittelglied, welches von der neuern Platonischen Schule und von der Theosophie zur Monadologie herüberführte, verdienen sie Beachtung. Ganz anders als in der unbestimmten Fassung eines Giordano Bruno werden die Monaden von Helmont nicht mehr für allgemeine Formen der Erscheinung gehalten, sondern ihr Begriff knüpft sich ihm an den Begriff der untheilbaren Substanz. Man erkennt in ihnen die Samen der Theosophen wieder, doch haben sie die physische Auffassungsweise fast ganz abgestreift und eine vorherschend metaphysische Bedeutung angenommen. Damit hängt es zusammen, daß bei Helmont das Geistige doch bei weitem mehr Beachtung findet als das Körperliche. Wie weit steht er hierin von Bruno ab. Wärend dieser die Materie zu vergeistigen strebte, sieht Helmont in der Körperlichkeit der Dinge nur ihre Beschränkung und das Hinderniß, welches sie nicht zu völliger gegenseitiger Durchdringung und Vereinigung gelangen läßt. Den Gegensatz zwischen Körper und Geist will er nicht abschwächen; er bezeichnet ihm zwar nicht einen Gegensatz zweier Arten der Substanzen, aber doch einen Gegensatz in den weltlichen Dingen selbst, welcher sie nicht zur vollendeten Einheit gelangen läßt.

Ohne Zweifel hatten hierauf die Lehren der mechanischen Physik und besonders der Cartesianischen Schule Einfluß ausgeübt. Helmont läßt es sich gefallen, daß wir den mechanischen Gesetzen unterworfen und nur Maschinen sind, so weit wir Körper sind. Noch andere Spuren seiner Nachgiebigkeit gegen die ihm sonst verhaßte

Lehre der Cartesianer lassen sich nachweisen. Die Unendlichkeit der Welt, die Erfülltheit des unendlichen Raumes hat er angenommen, die Wirkung in die Ferne hat er aufgegeben, von specifischen Qualitäten ist bei ihm keine Rede, außer sofern sie in äußerer Figur sich ausdrücken möchten, die Unterschiede zwischen Substanz, Attributen und Weisen des Seins wendet er zur Begründung seiner eigenthümlichen Ansichten an, die Individuen gelten ihm als die einzigen Substanzen der Welt; daran schließt sich seine Monadenlehre an, indem er ebenso wie die Cartesianer das Kleinste zu erforschen sucht. Aber es ist ein sehr wesentlicher Punkt, welcher ihn der Cartesianischen Lehre abgeneigt macht. Der Gegensatz zwischen Körper und Geist ist ihm von höchster Bedeutung, aber daß er verschiedene Arten der Substanzen bezeichne, kann er nicht zugeben. Vielmehr gilt ihm der Körper nur als der niedrigste Grad, als die Versunkenheit des Geistes in Starrheit, Ohnmacht, Äußerlichkeit, Absonderung, ja im Bösen. Er ist nur das Verneinende an den Dingen, welches für sich nicht bestehn kann. Daher behält sich Helmont auch vor den Dingen ohne Ausnahme einen Keim des Geistes und des Lebens zu bewahren.

Daß aber die Untersuchung, welche nun über die Natur der Monaden in Beziehung auf den Gegensatz zwischen Körper und Geist nöthig geworden war, von Helmont zu einem Abschluß geführt worden wäre, wird man nicht behaupten können. Die metaphysischen Grundsätze in Beurtheilung dieses Gegensatzes haben sich bei ihm noch nicht durchgearbeitet. Dies sieht man am deutlichsten an seinem schwankenden Begriff von der Einheit, welche er

bald als innere Einheit der geistigen Substanz, bald als äußerlich herschende Einheit betrachtet, welche die Organe des Körpers zusammenfassen soll. Von der einen Seite leitet ihn der Gedanke, daß in dem Körperlichen das Äußerliche und die gegenseitige Beschränkung liegt, weil die Körper sich nicht durchbringen; er möchte nun dem Geistigen die vereinigende Thätigkeit zuschreiben, ohne zu beachten, daß jeder einzelne Geist sich in sich verschließt und von allen übrigen Dingen sich absondert. Von der andern Seite bemerkt er doch, daß zu jeder äußern Wirksamkeit körperliche Werkzeuge gehören und um daher den Zusammenhang der Welt in der Wechselwirkung unter den Dingen sich erklären zu können, fordert er für alle Monaden ein körperliches Dasein. Man füge hinzu, daß mit diesen Schwankungen auch theosophische Träumereien in reichlichem Maße verbunden waren, und man wird ohne Mühe begreifen, daß diese Form der Monadologie auf eine Zeit, welche dem theosophischen Zuge sich immer mehr entfrembete, doch nur einen sehr geringen Eindruck machen konnte.

Zweites Kapitel.

Leibniz.

Von Leibnizens reichem Geiste hat man gesagt, daß er allein eine Akademie der Wissenschaften vertreten könnte. Es würde eines eben so umfassenden Geistes bedürfen um den ganzen Umfang seiner Wirksamkeit abschätzen zu können. In fast alle Zweige menschlicher Thätigkeit hat er

eingegriffen. Die nützlichen und schönen Künste waren ihm nicht fremd; in Jurisprudenz und Theologie hat er seine Stimme abgegeben, welche in keinem Gebiete der Wissenschaft unbeachtet blieb; in den Staatshändeln seiner Zeit wurde sein Rath gehört und seine Mitwirkung in Anspruch genommen; wo es Geschichte und Erfahrung galt, da hat er beobachtet, gesammelt, geforscht, mit dem größesten Fleiße, mit eindringendem Urtheil; in allen Wissenschaften hat er anregend gewirkt, in keiner Art der Erkenntniß sein erfinderisches Nachdenken gespart, in einigen der bedeutendsten Fächer durch große Entdeckungen Bahn gebrochen. Er gehört zu den Geistern, in welchen wie in der Geschichte von Jahrtausenden eine Ahndung von dem Reichthum und der unergründlichen Tiefe der menschlichen Natur sich uns eröffnet, in welchen selbst diese Ahndung lebt und in philosophischen Gedanken Gestalt gewinnt. Wenn wir diese Gedanken zu erforschen wagen, so erkennen wir in ihnen den Mittelpunkt zwar nicht aller seiner persönlichen Bestrebungen, aber doch der leitenden Beweggründe, welche sein Leben zusammengehalten haben. In der Betrachtung seiner philosophischen Bestrebungen werden wir das beste Mittel finden die fast verwirrende Mannigfaltigkeit seiner Leistungen uns zu ordnen und zu erkennen, wie er als ein Mann regster Empfänglichkeit und regster Thatkraft von den Bedingungen seiner Zeit zugleich getragen und gefesselt wurde. Denn auch das werden wir uns bei Untersuchung seiner Philosophie nicht verhehlen können, daß er die Gebrechen seiner Zeit nicht hat überwinden können, einer Zeit, welche zu den größesten Entwürfen sich erhob, deren durchdringendem Scharfsinn die

schönsten Entdeckungen verdankt werden, welche aber dabei an eitelem Flitter hing, durch den Glanz sich bestechen ließ, einer kleinlichen Klugheit und einem kleinlichen Geschmack fröhnte. Leibniz hat dem Strome dieser Zeit sich nicht entzogen; wir werden es ihm nicht verargen können, daß er nicht wie Spinoza in der Philosophie nur die einsame Ruhe seines Gemüthes suchte, sondern in die volle Arbeit seiner Zeit sich warf, obgleich er nun auch von den Flecken seiner Zeit nicht frei blieb.

Es ist nicht unsere Aufgabe das Leben Leibnizens nach allen Seiten zu prüfen [1]). Ein großer, ja der größte Theil seiner Arbeiten liegt außer dem Kreise unserer Beurtheilung; für uns genügt es ein Bild zu geben, wie seine Philosophie mit seinem Leben zusammenhing. Gottfried Wilhelm Leibniz wurde am 21. Juni 1646 zu Leipzig geboren. Seinen Vater, Professor der Moral, verlor er in seiner Kindheit. Wärend seiner Universitätsjahre verlor er auch seine Mutter. Mehr als seine Lehrer nährten den feurigen frühreifen Geist des Knaben die Bücher, welche sein Vater hinterlassen hatte, so daß er fast als einen Autodidakten sich betrachten durfte. Bei der ungeregelten Aufhäufung der Kenntnisse, welche er in früher Jugend gewann, bei seiner lebhaften überschwenglichen Phantasie, welche durch Übung seines poetischen Talents genährt wurde, war die strenge Zucht der Logik, deren Gesetze er mit Vorliebe zu neuen Verknüpfungen anzuwen-

1) Ich verweise auf G. E. Guhrauer Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Eine Biographie. Breslau (1842). 2 Theile. Seine Ergebnisse sind nicht in allen Stücken zuverlässig, er hat aber seine Vorgänger weit übertroffen.

den suchte, für ihn ein wohlthätiger Zügel. Zu ihr traten die philosophischen Gedanken hinzu, mit welchen er sich schon als Knabe bei einsamen Spaziergängen im Rosenthal beschäftigte. Seine beweglichen Gedanken fanden in allen Gebieten der Wissenschaft Nahrung zu weiterem Nachdenken, begnügten sich nirgends mit der gewöhnlichen Überlieferung, versuchten überall nach einer strengern Methode der Erfindung neue Bahnen zu brechen. Auf die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken war unter seinen Leipziger Lehrern besonders Jacob Thomasius von Einfluß, dessen eklektische Behandlung der Geschichte der Philosophie ihn mit einem reichen Stoffe für sein Nachdenken versah. Eine kurze Zeit studirte er auch zu Jena, wo Erhard Weigel ihn in die Elemente der Mathematik einführte und seine nach neuen Dingen eifrige Seele mit Plänen der Reform im Unterricht erfüllte. In diesen Zeiten seiner Jugend hat er den Grund gelegt zu seiner Kenntniß der ältern, besonders der scholastischen und peripatetischen Philosophie, neben welcher er auch die Platonischen Lehren im Geiste bewegte und die neuern Lehren der Cartesianer und Atomisten zu prüfen begann. Er hatte sich indessen vorzugsweise für die Rechtswissenschaft entschieden, in welcher er, wie in der Philosophie, Proben seiner ersten wissenschaftlichen Unternehmungen ablegte. Er wollte nun in seinem 21. Jahre die juristische Doctorwürde in Leipzig erwerben. Es wurde aber beliebt, die jüngern Bewerber, unter welchen auch Leibniz war, auf eine spätere Promotion zurückzuschieben und dies veranlaßte ihn, welcher schon weitere Aussichten gefaßt hatte, Sachsen zu verlassen. Die nachgesuchte Würde erlangte

er bald darauf zu Altorf mit großem Ruhme, so daß ihm eine Professur an dieser Universität in Aussicht gestellt wurde. Leibniz ging auf diesen Plan nicht ein; er hatte seine Gedanken schon auf wesentliche Umgestaltungen der Wissenschaft und des gelehrten Unterrichts gestellt, nicht allein in der Jurisprudenz, sondern auch in der Theologie. Er zog es vor einer Gesellschaft von Rosenkreuzern in Nürnberg als Secretair zu dienen. Hier wurde er mit dem gelehrten Baron von Boineburg bekannt, welcher Minister beim Kurfürsten von Mainz Johann Philipp gewesen war, die Talente des jungen Mannes erkannte, ihn nach Frankfurt zog, in die Staatsgeschäfte einweihte und für sein weiteres Fortkommen sorgte. Leibniz kam nun in Kur-Mainzische Dienste in der Justizverwaltung, wurde aber, wie es scheint, weniger in den gewöhnlichen Geschäften seines Amtes, als zu manchen andern Arbeiten gebraucht. Hauptsächlich war er beschäftigt mit einem umfassenden Plan für die Reform der Jurisprudenz, ein Werk, welches er später fallen gelassen hat; außerdem wurde er zur Abfassung von Staatsschriften für seinen Hof und für Boineburg, auch zur Betreibung chemischer Arbeiten gebraucht. Er beschäftigte sich überdies mit philosophischen und physischen Untersuchungen; auch theologische Untersuchungen zur Bestreitung der Socinianer, zur Verständigung der protestantischen und katholischen Kirche nahmen seine Thätigkeit in Anspruch und er kam besonders mit Beihülfe seines Gönners Boineburg in einen größern litterarischen Verkehr. Die chemischen Arbeiten scheinen es gewesen zu sein, was ihn um diese Zeit auch mit dem Herzoge von Braunschweig-Lüneburg Johann

Friedrich bekannt machte; sie gaben auch wohl die Veranlassung zu seiner ersten Bekanntschaft mit Franz Mercurius van Helmont, welche er um dieselbe Zeit machte und später bei verschiedenen Gelegenheiten fortsetzte. Unstreitig waren die Entwürfe Leibnizens um diese Zeit seiner Jugend noch nicht zu der klugen Mäßigung gekommen, welche später zu erreichen ihm gelang, obgleich sie Zeit seines Lebens von überfliegender Phantasie zeugten. Von der phantastischen Weise der Paracelsisten hatte ihn sein logisches Bestreben und der reformirte Aristotelismus frei gehalten; aber in der Chemie hoffte er noch auf wunderbare Entdeckungen und durch die Fortschritte der theoretischen wie der praktischen Mechanik waren seine Hoffnungen auf neue Erfindungen in das Unglaubliche gesteigert. Unter vielen Beweisen hiervon ist der ausführlichste in einem Briefe vom Jahre 1671 [1]) enthalten, in welchem er dem Herzoge Johann Friedrich seine Dienste anbot und Unterstützung zu einer Reise nach Paris begehrte. In Paris dachte er dem Könige eine abentheuerliche Unternehmung nach Ägypten annehmlich zu machen, welche die Gewalt der französischen Waffen von Deutschland abziehen sollte. Er führte seine Reise 1672 aus mit Unterstützung von Boineburg, für welchen er noch in andern Geschäften thätig war, ging alsdann auch nach England mit einer Kur-Mainzischen Gesandtschaft und kehrte zu längerem Aufenthalte nach Paris zurück, wo er sogar durch Ankauf einer Stelle sich festzusetzen dachte. Sein Verkehr mit bedeutenden Gelehrten wurde durch diese Reisen sehr erweitert,

1) S. darüber C. L. Grotefend. Leibniz-Album. Vorr.

aber besonders wichtig war sein Aufenthalt zu Paris dadurch, daß er erst jetzt in die tiefern Untersuchungen der Mathematik am meisten durch Huygens Einfluß eingeführt wurde. In diesem Gebiete bewährte er auch sogleich seine erfinderische Gabe. Durch neuere Untersuchung seiner Papiere ist es festgestellt worden, daß er schon am 29. October 1675 die Grundzüge der Differentialrechnung entworfen hatte. Inzwischen waren Boineburg und Johann Philipp von Mainz gestorben und Leibniz nahm nun die Dienste des Herzogs Johann Friedrich an, welche ihn nach Hannover beriefen. Seine beiden ersten Herrn, Johann Philipp und Johann Friedrich, hat er beständig in dankbarem Andenken getragen; er rühmte sie als wahre Beförderer der Wissenschaften, wie sie selten unter den Großen gefunden würden.

Nachdem Leibniz über England und Holland nach Hannover gekommen war, hat er daselbst vom Jahre 1676 an bis zu seinem Tode drei einander folgenden Fürsten gedient. Seine Hauptbeschäftigung war die Verwaltung der Bibliothek, zu welcher auch die Oberaufsicht über die Wolfenbüttler Bibliothek hinzutrat. Hiermit verband er das Amt eines Geschichtschreibers des Hauses, welches ihn zur Erforschung der Deutschen Geschichte aus ihren Quellen trieb, seine Reise durch das südliche Deutschland und Italien veranlaßte und bald als die Hauptaufgabe seines Dienstes angesehn wurde. Die Früchte dieser Arbeiten, welche er unwillig trug, kamen nur zum kleinern Theil bei seinem Leben zu Tage; die Veröffentlichung seines Hauptwerkes, der Braunschweigischen Annalen des abendländischen Reiches, ist nach seinem Tode lange ver-

trieben worden, doch erst vor wenigen Jahren zur Ausführung gekommen. Die Geschäfte aber, welchen er sich unterziehen sollte, waren auf diesen Kreis nicht beschränkt. Er war der Rathgeber in allen Dingen, welche die Hülfe der Wissenschaft in Anspruch nahmen, mochten sie Versuche zur Vereinigung der Kirchen, Rechte und Ansprüche des Braunschweigischen Hauses, Besetzung von Professuren in Helmstädt, Maschinenbau im Harz, Wasserkünste in Herrnhausen, chemische Versuche oder Liebhabereien des Hofes betreffen. Auch an der obersten Justizverwaltung hatte er Antheil; daß er aber ihrem ordentlichen Gange nicht folgen konnte, ist bei der Mannigfaltigkeit seiner Beschäftigungen leicht zu begreifen. Seine Stellung unter Johann Friedrich und unter Ernst August blieb fortwärend günstig; dagegen erfreute er sich nicht derselben Gnade unter Georg Ludwig, dem ersten Georg unter den Englischen Königen, welcher ihn zwar als Gelehrten achtete, aber weder in den politischen Grundsätzen mit ihm übereinstimmte, noch mit seinen historischen Arbeiten zufrieden war und nicht ohne Grund argwohnte, daß Leibniz bei seinen ausgedehnten Verbindungen und mannigfaltigen Interessen die Obliegenheiten seines Dienstes nicht mit ungetheiltem Eifer betreiben könne. Um so größere Gunst genoß Leibniz bei den ausgezeichneten Frauen des Welfischen Hauses, bei der Kurfürstin Sophie, bei Sophie Charlotte, der ersten Königin von Preußen, bei Wilhelmine Charlotte, der Princessin von Wales. Leibniz galt als eine Zierde der Gelehrsamkeit, als ein Orakel in der Wissenschaft, als ein Kenner der Kunst, als ein gewandter Hofmann. Sein Ruhm war wohl geeignet

auch einem fürstlichen Glanze noch feinern Schmuck beizufügen. Wir sehen ihn daher auch in seinem Alter von den Großen gesucht und mit allen Ehren geschmückt, welche seine aufstrebende Jugend sich gewünscht haben mochte. Am Berliner und am Wiener Hofe wurde er ausgezeichnet, zu Arbeit und zu Lustbarkeiten gezogen; Peter der Große berief ihn auf seinen Reisen durch Deutschland mehrmals zu sich; mit Titeln, Würden und Jahrgehalten wurde er begnadigt. Er suchte seinen Einfluß zu Gunsten der Wissenschaften geltend zu machen. Er entwarf den Plan für die Berliner Gesellschaft der Wissenschaften, zu deren erstem Präsidenten er ernannt wurde; es war nicht seine Schuld, daß ähnliche Pläne für Dresden und Wien nicht zur Ausführung kamen. Auch die Petersburger Akademie wurde nach seinen Entwürfen eingerichtet. Sein stets reger Geist, noch eben so aufgelegt zu Spielen des Witzes, wie zu den ernstesten Gedanken der Wissenschaft, fühlte die Beschwerden des Alters nur wenig. Dennoch war es kein heiteres Alter, welches er genoß. Sein Aufenthalt zu Hannover war ihm immer zu sehr außer dem wissenschaftlichen Verkehr gewesen; durch häufige Reisen suchte er sich zu entschädigen; jetzt drückte ihn nun noch seine geschichtliche Arbeit und die Ungunst des Königs. Jene dachte er, seinem Worte getreu, zu vollenden und alsdann nach Wien oder Paris überzusiedeln. Dazu ist es nicht gekommen. Mitten in den Vorbereitungen zur Herausgabe seines Werkes starb er im Jahre 1716.

Wir sehen, seine Philosophie hat sich unter den verschiedenartigsten Arbeiten, unter den Anregungen eines

viel bewegten Lebens ausgebildet. Dies ist eine Veranlassung gewesen, daß wir sie nur aus einer Masse kleiner Aufsätze, besonders aus vielen Briefen kennen lernen können [1]) Seine größeren philosophischen Werke, seine neuen Versuche über den menschlichen Verstand, gegen Locke, und seine Theodicee, gegen Bayle gerichtet, sind auch nur Gelegenheitsschriften und sehr flüchtig entworfen. Leibniz klagte darüber, daß seine wissenschaftlichen Arbeiten, außer den historischen, fast abgestolen werden müßten. Er sprach zuweilen den Wunsch aus etwas Zusammenhängendes in der Philosophie ausarbeiten zu können [2]). Seine Pläne in dieser Richtung waren aber der umfassendsten Art. Er möchte sie wohl schwerlich ausgeführt haben, wenn er nicht Hand angelegt hätte an die allgemeine Charakteristik, an die allgemeine Sprache und Wissenschaft, deren Entwurf ihn von früher Jugend bis in sein Alter beschäftigte. Wir können hier vorläufig so viel darüber sagen, daß er es mit diesem Plane auf eine Encyklopädie aller genauen oder nicht geschichtlichen Wissenschaften abgesehn hatte. Ein solches Unternehmen entsprach

1) Im Folgenden werde ich meistens die Ausgabe seiner Werke von Dutens citiren, außerdem die Sammlung von Raspe, für die Theodicee, die Monadologie und einige andere in jenen Sammlungen nicht enthaltene Schriften die Ausgabe der philosophischen Schriften von Erdmann, überdies Guhrauer's Ausgabe von Leibnizens deutschen Schriften und einige andere Sammlungen. Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der Kön. Bibl. zu Hannover herausg. v. G. H. Pertz sind leider in der philosophischen Abtheilung noch am wenigsten vorgeschritten. Von dieser Ausgabe kann ich fast nur den Briefwechsel zwischen Leibn., Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels herausg. v. C. L. Grotefend (Hann. 1846) benutzen.

2) Dut. II. 1 p. 279 sq.; VI. 1 p. 60.

seinem auf das Ganze der Wissenschaften gerichteten Geiste. Er glaubte dabei der Hülfe Anderer sich bedienen zu können und berechnete die Zeit, welche zur Ausführung nöthig sein würde, auf ein kurzes Maß [1]). Solche Pläne verrathen seinen Geist. Er hat zuweilen geäußert, daß er es für seine Hauptsache halte neue Bahnen zu eröffnen und durch neue Methoden Andern fruchtbare Anregung zur Ausarbeitung im Einzelnen zu geben. Selbst die Masse des besondern Stoffes bis zur Vollständigkeit zu überwältigen war seine Sache nicht. Man wird wohl nicht anstehn dürfen anzunehmen, daß seine allgemeine Charakteristik nur zu den großartigen Entwürfen gehörte, in welchen seine lebhafte Phantasie der Zeit vorausgriff und das Wünschenswerthe mit dem gegenwärtig Ausführbaren verwechselte. In dem Gedanken des fernen Zieles sah er seine Verwirklichung und über ihn versäumte er das zusammenzufassen, was er zu bewältigen im Stande gewesen wäre. Dies hat bewirkt, daß seine Äußerungen oft den Schein einer pralerischen Überhebung haben, daß er in den Erfindungen Anderer oft nur die Ausführung seiner eigenen Gedanken sah, und ist auch die Hauptursache gewesen, daß seine philosophischen Lehren zu keinem ausführlichen System von ihm zusammengestellt worden sind. Wir können aber doch darauf bauen, daß er den Kern seiner Philosophie in seinen gelegentlichen Äußerungen ausgesprochen hat. Er trug ihn beständig in seiner Seele und war nicht zurückhaltend in der Mittheilung seiner Gedanken. Es ist wahr, was er äußert: wer mich nur aus meinen herausgegebe-

1) Raspe p. 538.

nen Schriften kennt, kennt mich nicht [1]; aber es ist nicht minder wahr, daß die Gedanken, welche er ausgesprochen hat, nur einiger Überlegung bedürfen um in ihnen seine philosophischen Absichten erkenen zu lassen.

Will man jedoch in dem Labyrinth seiner hingeworfenen Gedanken nicht irre gehn, so darf man nicht allen seiner Äußerungen gleiches Gewicht beilegen. Man hat ihn zuweilen angeklagt, daß er in höfischer Weise seine Gedanken oft verborgen, ja verläugnet habe, und es ist nicht zu bezweifeln, daß er nicht immer mit dem vollen Gehalt seiner Einsichten herausrückte. Schon die Königin Sophie Charlotte beklagte sich, daß Leibniz ihr stets zu wenig sage. In seiner Zeit liebte man den Spruch, mit vielen müsse man reden, mit wenigen weise sein [2]. Seine Philosophie will er nicht allen aufdrängen; er weiß, daß viele sie nicht verstehn können. Er kennt auch die verschiedenen Sprachweisen der Menschen und weiß sich verschiedenen Denkweisen anzubequemen. In der Leipziger Zeitschrift spricht er in der Sprache der Schulphilosophie, in den Pariser und in den Holländischen Blättern redet er wie ein Cartesianer, dem Prinzen Eugen sucht er seine Monadologie unabhängig von jeder Schulsprache auseinanderzusetzen [3]. Man muß sich in den wechselnden Verkehr seines Lebens zu versetzen wissen, um das jedesmalige Gewicht seiner Worte wägen zu können. Seine Darstellung hat die verschiedensten Farben angenommen. Er

1) Dut. VI. 1 p. 65.
2) Dut. V. p. 165.
3) Dut. V. p. 12 sq.

liebt es zu wiederholen, wie wenig er mäkelndes Geistes sei, wie die meisten Secten Recht hätten in dem, was sie behaupteten, weniger in dem, was sie leugneten; man müsse sich nur zu verständigen wissen; er hasse den Sectengeist und die Kritik, welche nur zu tadeln wüßte; nichts sei nachtheiliger für die Erfindung [1]. Genug er ist geneigt überall Keime der Wahrheit zu finden, aus welchen er seine Gedanken entwickeln kann; die Einkleidung seiner Lehren hat daher auch die verschiedenste Gestalt gewonnen.

Besonders bedarf man der Vorsicht, wenn man seine Äußerungen über theologische Lehren untersucht. Leibniz hat zu verschiedenen Zeiten in die Untersuchungen der Theologie einzugreifen gesucht. Die Geheimnisse des Abendmals, der Trinität, der Vorherbestimmung waren ihm nicht zu dunkel; er versuchte seine Philosophie an ihnen; zu wiederholten Malen hat er an einer Versöhnung der katholischen und protestantischen Kirchen, des reformirten und des lutherischen Bekenntnisses gearbeitet. Er folgte hierin zuweilen, aber nicht immer fremden Antrieben. Durch seine eigene religiöse Gesinnung wurde er zu solchen Unternehmungen getrieben. Von Parteigeist frei sah er in den Religionsstreitigkeiten ein Übel, in den theologischen Dogmen mehr oder weniger verhüllte Lehren der Philosophie, wußte aber wohl den hohen Werth der Religion zu schätzen. Wir haben eine merkwürdige Prophezeiung von ihm, in welcher er seine Überzeugung ausspricht, das Umsichgreifen freigeisterischer Denkweise und das Nachlassen des Gemeingeistes unter den höhern Ständen werde,

1) Ib. I p. 541; II, 2 p. 316; V p. 9; 13; 75; VI, 1 p. 64.

wenn man sich nicht bald bessere, eine allgemeine Revolution in Europa hervorrufen; der Geist der Ehre, welchen man an die Stelle der Moral setzen möchte, würde dem nicht Einhalt thun können; er ist aber auch überzeugt, daß die Revolution strafen und bessern werde als ein Werkzeug der Vorsehung, welche alles zu größerer Vollkommenheit führe [1]. So wollte er auch keine wahre Tugend ohne Religion gelten lassen [2]. Wie groß aber auch seine Achtung vor wahrer Frömmigkeit war, so konnte er doch sein theologisches Urtheil keiner Autorität unterwerfen [3]. Nur nicht überall ließ er gleich stark seine freie Gesinnung in der Religion zur Sprache kommen. In der Theologie, meinte er, müßte man zurückhaltender sein als in der Philosophie; die nothwendigsten Wahrheiten derselben wären bekannt, das Tiefere aber könnten nur ausgewählte Geister fassen [4]. Da will er denn wohl gegen die symbolischen Bücher nicht verstoßen, wenn gleich er nicht in allen Stücken mit der angenommenen Meinung der Theologen stimmen kann [5]. Leibniz theilt die Meinung, welche unter den Philosophen seiner Zeit immer mehr Boden gewonnen hatte, daß alle religiöse Lehren durch die Vernunft geprüft werden müßten [6], daß sie

1) Nouv. ess. IV, 16, 4 p. 430 Raspe.

2) Dut. V p. 484.

3) In religione suae spontis, sagte schon Boineburg von ihm. Gruber commerc. epist. Leibn. p. 1286.

4) Dut. VI, 1 p. 224.

5) Ib. V p. 168.

6) Der Streit der Offenbarung gegen die Vernunft würde ein Streit Gottes gegen Gott sein. Théod. 29; 39; nouv. ess. IV, 17, 23 p. 463; Dut. II, 2 p. 157.

wesentlich auf praktische Lehren hinausliefen, welche wie eine Art Jurisprudenz die Gesetze des Reiches Gottes zu entwickeln hätten [1]. Die wesentlichen Punkte der sogenannten natürlichen Religion scheinen ihm durchaus festzustehen; dagegen spricht er sich über die Bedeutung der positiven Religion bei weitem schwankender aus. Daß es Geheimnisse gebe, welche über die Vernunft gehen, ist ihm keinem Zweifel unterworfen, denn das Unendliche in Gott und den Geschöpfen können wir eben so wenig leugnen als begreifen. Selbst die Wunder will er nicht bestreiten, wenn sie nur als eingewoben in die Ordnung der Natur und in den ewigen Rathschluß angesehn werden; sie sind vorübergehende Geheimnisse, wie die Geheimnisse bleibende Wunder sind [2]. Das Übervernünftige berühren wir nur; wir haben von ihm eine Idee, aber nicht alle Ideen, welche dazu gehören um es zu begreifen; wir erkennen, daß es ist, aber nicht was es ist [3]. Besonders die Wunder der Gnade sind ihm außer Zweifel, so wie denn ein bedeutender Theil seiner Lehren auf dem Unterschied zwischen dem Reiche der Gnade und dem Reiche der Natur beruht; Gott soll uns unmittelbar bestimmen in der innern Gnade; Gründe würde es dafür geben, aber wir wüßten sie nicht [4]. Dabei aber kann Leibnitz sich

---

1) Dut. IV, 3 p. 181; 261; dies besonders vom Christenthum. Ib. V p. 142.

2) Ib. V p. 142 sq.; 146 sqq.; théod. p. 480 sq.; 485 sq.; 494. b; §. 53 sq.; 207; 249. Etwas anders nouv. ess. IV, 17, 23 p. 464.

3) Théod. p. 494. b; 499.

4) Nouv. ess. IV, 18, 1 p. 467.

nicht davon überzeugen, daß eine positive geschichtliche Offenbarung uns unbedingt nöthig sein sollte. Er erkennt zwar in der Offenbarung eine höhere Erfahrung, im Christenthum eine wahre Geschichte, deren Bedeutung für das Heil der Menschen er nicht bestreiten will, von welcher er überzeugt ist, daß sie auf geschichtlichem Wege bewiesen und als eine wahre Offenbarung dargethan werden könne; das Christenthum soll ihm auch nicht allein das Naturgesetz wiederherstellen, sondern auch neue Mittel zur Unterstützung der Natur gewähren [1]); aber diese geschichtliche Offenbarung scheint doch ihm nicht allein die natürliche Religion nicht entbehrlich zu machen, sondern auch nicht der einzige Weg zu sein, durch welchen wir zum Heile gelangen können. Die Tugenden der Heiden will er sich nicht nehmen lassen und Gott keine Vorschriften machen über die Wege, auf welchen er uns retten könnte. Wer ohne seine Schuld die Offenbarung entbehrt, dem werden andere Mittel zum Ersatze dargeboten werden. Daher ergiebt sich, daß die Offenbarung entbehrlich ist, wenn man nur die natürliche Religion übt [2]). Es hängt hiermit zusammen, daß er auch auf die gewöhnlichen Religionsübungen, auf die geschichtlich gebildete religiöse Sitte sehr geringen Werth legt [3]), wie er auch praktisch dersel-

1) Dut. IV, 1 p. 188; V p. 147; VI, 1 p. 297; théod. p. 479.

2) Dut. VI, 1 p. 277; nouv. ess. IV, 7, 11 p. 381.

3) Théod. p. 268. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses et les formulaires sont comme des ombres de la vérité. Dut. VI, 1 p. 263. Dieu nous a mis dans le monde pour agir suivant sa volonté, et non pas pour lui faire des harangues et des compliments.

den sich entzogen hat. Auf alles dies hat ohne Zweifel die Misachtung der Geschichte, welche er mit der Philosophie seiner Zeit theilt, den größten Einfluß ausgeübt. Die Kenntniß geschichtlicher Thatsachen gilt ihm wenig; zu den genauern Wissenschaften zählt er nur die Philosophie, die Mathematik und die Physik, die Geschichte nicht; mit jenen möchte er sich beschäftigen; zur Geschichte, zur Rechtsverwaltung und zur Politik werde er nur von andern gezogen; die Gesetze, welche Gott in die Natur gelegt habe, möchte er erforschen, nicht die Gesetze der menschlichen Gesellschaft, deren Kenntniß keinen Werth an sich hat [1]. Und so werden wir uns auch nicht darüber wundern können, daß er überzeugt ist seine allgemeine Charakteristik, wenn sie ausgeführt wäre, würde für die wahre Religion einen so sichern Beweis liefern, daß aller Streit über sie wie über Arithmetik und Geometrie aufhören müßte [2]. Es kommt ihm auf die ewigen Wahrheiten an, die Thatsachen der Geschichte sind dagegen ein Geringes.

In seinen philosophischen Schriften hat sich Leibniz meistens der Französischen, weniger der Lateinischen Sprache bedient; nur in solchen philosophischen Aufsätzen, welche er nicht für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, finden wir

1) Dut. VI, 1 p. 237 sq.; 297; Raspe p. 438; Erdm. p. 193. b. Si j'avais le choix, je préférerais l'histoire naturelle à la civile et les coutumes et lois, que Dieu a établies dans la nature, à ce qui s'observe parmi les hommes. Grotef. Briefw. p. 77. La seule connaissance des raisons en elle même — — est bonne en elle même; tout le reste est mercenaire.

2) Raspe p. 539.

auch die Deutsche Sprache von ihm gebraucht. Er schätzte seine Muttersprache und besonders ihren philosophischen Geist [1]; aber seine wissenschaftlichen Gedanken sollten in die Bewegung der Europäischen Gelehrsamkeit eingreifen und hierzu schien ihm die Französische Sprache das geeignetste Organ abzugeben. Die Französische Bildung war zur Herrschaft in Europa gekommen und Leibniz, wenn auch sonst Deutscher Politik und Deutscher Sitte zugethan, hat doch der Herrschaft des Französischen Geschmacks sich nicht entziehen können. Es läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß dieser Gebrauch einer fremden Sprache auch auf die Fassung seiner Gedanken einen Einfluß ausgeübt hat, so wie er nicht weniger auf die Elemente der Bildung hinweist, in welchen er zum großen Theil sich entwickelt hatte. Es würde wohl schwerlich in seinem Sinne sein, wenn man in seiner Philosophie den eigenthümlich Deutschen Charakter wiedererkennen wollte.

Für die Beurtheilung seiner Urtheile über philosophische Lehren ist es von Wichtigkeit seinen Bildungsgang zu betrachten und die Zeiten in ihm zu unterscheiden. Wenn es uns darauf vornehmlich ankommen muß die reifen Gedanken seines Systems zu erforschen, durch welche er seine Wirkung auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt hat, so dürfen wir seine Jugendschriften nur mit Vorsicht benutzen; denn Leibniz hat früher geschrieben, als seine Gedanken sich festgesetzt hatten; seine Jugendarbeiten verwarf er nachher zwar nicht gänzlich, fand aber doch vieles an ihnen zu tadeln. Zwanzig Jahre, sagt er, habe

1) Dut. IV, 1 p. 48.

er geschwankt, und den Zeitpunkt, wo er zur Sicherheit gekommen, setzt er nicht früher als um das Jahr 1685 [1]. In der That beginnen erst um diese Zeit oder eine kurze Zeit früher die philosophischen Schriften, auf welche er auch später ohne Beschränkung sich zu berufen pflegte [2]. Zur Würdigung seiner Arbeiten dürfen wir daher nicht unterlassen eine Übersicht über die Elemente zu geben, durch welche er in seinem Bildungsgange sich hindurchgearbeitet hatte.

Durch eine lange Schule philosophischer Bildung hindurchgegangen, in allen Systemen Wahrheit findend, legte er auf die historische Kenntniß der philosophischen Lehren großen Werth; er wünschte, daß man die Lehren der Vorzeit sammeln und zu einer reiflichen Erwägung bringen, daß man in ihnen die Fortschritte des menschlichen Geistes erkennen lernen möchte. Deswegen war ihm auch das Sprachstudium von großem Werthe, weil die Kenntniß der Sprachen die Kenntniß unserer Erfindungen sei [3]. Wir haben erwähnt, daß er schon in seiner Jugend die scholastische Philosophie fleißig getrieben hatte. Sie hat ohne Zweifel einen bedeutenden Einfluß auf seine philosophische Bildung ausgeübt. Noch in spätern Zeiten achtete er sie so, daß er meinte, wer in der Theologie nicht scholastisch rede, der rede nicht genau [4]. Er hat freilich nicht alle Systeme der Scholastik mit gleicher

1) Dut. VI. 1 p. 253.

2) Genauer ist das Jahr 1684, wo er seine meditationes de cognitione, veritata et ideis schrieb.

3) Nouv. ess. III, 1, 5 p. 224.

4) Dut. V p. 570.

Sorgfalt erwogen, sondern es war hauptsächlich das System des Thomas von Aquino, welches ihn leitete und einen sehr bedeutenden Theil seiner theologischen Lehrweise an ihn abgegeben hat. Ihm folgte er in seinem Determinismus, aber nicht in seinem Realismus, vielmehr war die Denkweise der Nominalisten schon zu allgemein verbreitet, als daß ihre Lehren ihn hätten unberührt lassen können. Ihrem Indifferentismus entzog er sich, aber schon seine erste philosophische Dissertation beweist, daß er ihnen im Allgemeinen anhing; durch die Herausgabe des Nizolius suchte er ihre Lehre zu verbreiten und in seinen Anmerkungen nur den übertriebenen Folgerungen derselben Grenzen zu setzen. Leibniz giebt uns Winke noch über andere Elemente seiner ersten philosophischen Bildung, welche jedoch überall nur andeuten. Wir sehen aus ihnen, daß er auch mit Platon, mit Plotin und andern alten Philosophen sich beschäftigt hatte; doch waren diese Vorübungen gewiß nicht sehr tief gegangen; er wurde sehr bald von den Scholastikern zu den neuern Philosophen geführt und namentlich zu der mechanischen Naturerklärung [1]. Nicht allein die Cartesianische Philosophie, welche er das Vorzimmer für die wahre Philosophie zu nennen pflegte, sondern auch die Lehren der Atomisten zogen seine Aufmerksamkeit auf sich; auch später noch verwarf er diese nicht ganz, in seiner Jugend billigte er sogar die Annahme des leeren Raums [2].

---

1) Dut. II, 1 p. 49 sq.; V p. 8 sq. Auch Bacon, Campanella, Cardanus werden von ihm erwähnt. Erdm. p. 91 sq.

2) Vacuum non dari, probatum firmiter nondum vidimus, lautet ein Corollar zu seiner juristischen Disp. von 1664. In dem

Auch die Lehren des Hobbes schienen ihm damals der ernstesten Prüfung werth und selbst, was Spinoza behauptet hatte von der unendlichen Macht Gottes, welche alles hervorbringe ohne Rücksicht auf Zwecke, schien ihm eine Zeit lang annehmbar [1]. Als er nach Paris gekommen war, mußte auch der Occasionalismus Malebranche's, mit welchem seine Lehre eine nahe Verwandtschaft nicht verleugnet, seine Aufmerksamkeit lebhaft beschäftigen. Wir ersehen aus allen diesen Bemerkungen, daß er das lebhafteste Bedürfniß fühlte mit allen Richtungen in der Philosophie seiner Zeit sich auseinanderzusetzen. So auch mit der Lehre Locke's, deren untersuchende Methode er billigen konnte [2], ohne mit ihren Grundsätzen übereinzustimmen. Wenn wir uns fragen, welches von den aufgezählten Elementen das meiste für seine spätere Denkweise abgesetzt habe, so könnten nur die Thomistische und die Cartesianische Lehrweise sich in dieser Beziehung den Rang streitig machen.

Es ist aber merkwürdig, daß er unter den philosophischen Lehren, welche auf seine Jugend einwirkten, die eine immer nur nebenbei und mit sehr starken Beschränkungen erwähnt, von welcher wir doch glauben müssen, daß sie am meisten zu der eigenthümlichen Färbung seines ausgebildeten Systemes beigetragen hat. Wenn wir seine Mo-

---

erwähnten Briefe an Joh. Friedr. von 1671 behauptet er bewiesen zu haben dari vacuum. Vergl. Dut. II, 2 p. 57; III p. 316; V p. 16.

1) Nouv. ess. I, 1 p. 29; vergl. Guhr. Leibn. Deutsche Schr. II. S. 139.

2) Dut. VI, 1 p. 253.

nabologie, seine Lehren, daß alles in allem, in jedem aber in verschiedener Weise ist, daß die Seele eine Einheit, in welcher die verschiedensten Beziehungen, wie Winkel in einem Punkte, sich vereinigen, ein untheilbarer Kern, welcher innerlich alles aus sich entwickle, daß ein solcher Kern und Lebenskeim überall sich finde, wenn wir diese eigenthümlichsten Gedanken seines Systems überlegen, so können wir die nahe Verwandtschaft seiner Sätze mit den Gedanken besonders eines Nicolaus Cusanus nicht bezweifeln. An die Annahme eines Lebensprincips, welches in aller Materie vorhanden sei, knüpften sich eben seine Abweichungen von der rein mechanischen Naturerklärung an [1]. Den Nicolaus Cusanus hat nun Leibniz schwerlich gekannt; er erwähnt ihn nirgends; aber mit den Lehren der Theosophen und mystischen Theologen ist er von früher Jugend an vertraut gewesen. Er mag sich zu ihnen nicht bekennen, weil zu viele Ausschweifungen an sie sich angeschlossen hatten; aber er findet doch, daß die mystische Theologie etwas Poetisches habe, das Gemüth bewege und daß nur ihre Kühnheit Tadel verdiene [2], ja aus einem seiner deutschen Aufsätze sehen wir, daß er ganz in ihrem Ton zu schreiben nicht verschmähte [3]. Wir werden nicht vergessen können seine jugendlichen Verbindungen mit den Rosenkreuzern und Chemikern, seine Freundschaft mit dem jüngern Helmont, mit Knorr, seine Verhältnisse zu andern Mystikern, an welchen er nur ihre Abneigung gegen die

---

1) Dut. III p. 320 sq.
2) Dut. V p. 355; 370; VI, 1 p. 56.
3) Guhr. Leibn. Deutsche Schr. I. S. 410.

mechanische Naturerklärung tadelte [1]), in Anschlag zu bringen. Valentin Weigel und Angelus Silesius werden oft von ihm erwähnt, zwar nicht ohne Tadel, aber auch mit Lob. Manches, sagt er, gefalle ihm in den Gedanken der Gräfin Connaway und dabei erinnert er an den jüngern Helmont und an Heinrich Morus [2]). Diese mystischen Anklänge, diese theosophischen Gedanken und Spuren seiner Monadologie finden wir schon in seinen Jugendschriften [3]). Daß hierin der Kern seiner Philosophie steckt, wird nicht bezweifelt werden können und seine Schwankungen in der Feststellung seines Systems konnten sich daher nur um die Weise drehen, wie er die gereinigsten Lehren der Theosophie mit den Ergebnissen der neuern Physik und besonders mit den Lehren der Cartesianischen Schule oder, wie er sich ausdrückt, Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit mit seiner höchsten Macht in Übereinstimmung bringen könnte. Hierin lag der Knoten seiner Philosophie, an welchem er lange sich abmühte [4]). Wir werden sehen, wie er ihn gelöst hat.

---

1) Dut. VI, 1 p. 48 sq.

2) Ib. VI. 1 p. 253; 262 sq.; nouv. ess. I, 1 p. 27.

3) Besonders in der confessio naturae contra atheistas von 1668, in der theoria motus abstracti und concreti, in dem Briefe an Joh. Friedr. von 1671.

4) Guhr. Leibn. Deutsche Schr. II S. 139 f. Habe aber von dem sechzehnten Jahr meines Alters aus sonderbarer Schickung Gottes, wie es scheinet, mich zu einer sonst an sich selbst schweren und dem Ansehn nach unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnüget, als ich rationes contingentiae recht ausgefunden, da ich zuvor des Hobbii und Spinosä argumentis pro absoluta, quae fiunt, necessitate nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt.

Wenn wir nun von einem Systeme reden, zu dessen Abschluß Leibniz zuletzt gekommen, so ist darunter doch nur ein Entwurf von Gedanken zu verstehen, welche ihm Befriedigung zu verschaffen schienen, wenn sie ausgeführt würden. Zu ihrer Ausführung ist er aber nicht gelangt. Nicht einmal dazu hat er es gebracht seine Gedanken so zu gliedern, daß ihm die Haupttheile seiner Philosophie in einem sichern Umrisse vorgeschwebt hätten. Mit der alten Eintheilung der Philosophie ist er nicht ganz zufrieden; etwas Besseres zu geben will ihm aber nicht gelingen. Er sieht nur etwas Willkürliches in der Weise die Wissenschaften in Theile zu bringen. Wenn man Physik oder theoretische, Ethik oder praktische Philosophie und Logik unterscheide, so scheint ihm darin der Übelstand zu liegen, daß ein jeder Theil das Ganze verschlucke. Er schlägt, nach Zabarella, eine synthetische oder theoretische und eine analytische oder praktische Anordnung der philosophischen Wahrheiten vor; alsdann könnte dem noch eine dritte Art der Anordnung nach den Begriffen, wie eine Art von Repertorium beigegeben werden, und seltsamer Weise findet er nun, daß diese Eintheilung doch wieder auf die alte Eintheilung hinaus laufen würde [1]. Nicht weniger flüchtig hingeworfen sind andere seiner Äußerungen über die Theile der Philosophie. Die Logik zieht er zuweilen zur Didaktik [2], zuweilen betrachtet er sie als eine allgemeine Mathematik [3]. Die Moral soll sich zur Me-

1) Nouv. ess. IV, 21, 1 p. 490 sqq.
2) Dut. IV, 3 p. 173.
3) Nouv. ess. IV, 17, 4 p. 446.

taphysik, wie die praktische zur theoretischen Wissenschaft verhalten, die natürliche Theologie beide umfassen [1]), was sich nicht gut damit verträgt, daß die Theologie selbst als praktische Wissenschaft angesehn wird. Die physischen Wahrheiten sollen auch von den moralischen abhängen, weil die Natur durch ihre Beziehung zu Gott eine moralische Bedeutung hat, so daß in allen Theilen der Welt etwas Sittliches steckt, so wie auch die physisch-mechanischen Gesetze der Körper mit den ethisch-logischen Gesetzen der Seele in Verbindung gedacht werden sollen [2]). Im Allgemeinen wird man finden, daß aus den Äußerungen Leibnizens über die Theile der Philosophie eine Vorliebe für die Metaphysik hervorblickt, welche auch die Grundsätze für Theologie, Moral und Physik abgeben soll, wärend er die Logik nur als Werkzeug achtet, die Physik und die Ethik tiefer als die Metaphysik stellt. Die Physik wird für uns nie eine vollkommene Wissenschaft sein; sie hängt zu sehr von Erfahrungen ab [3]). Die Moral betrachtet Leibniz nur als eine Folge der natürlichen Theologie; sie verlange mehr Ausübung als Vorschriften [4]). Er hat zwar eine würdige Vorstellung von diesem Theile der Philosophie, wenn er ihn weniger in allgemeinen Vorschriften über Tugenden und Pflichten, als in der Erkenntniß der sittlichen Ordnung in der Erziehung, im Umgang und überhaupt in der gesellschaftlichen Gemeinschaft

1) Ib. IV, 8, 5 p. 398.

2) Théod. p. 480 a; nouv. ess. II, 21, 13 p. 137; Dut. I p. 532; II, 1 p. 215.

3) Nouv. ess. IV, 12, 9 p. 421; Dut. II, 1 p. 262.

4) Dut. VI, 1 p. 270.

bestehen lassen will [1]; aber an die Ausführung solcher Lehren hat er doch niemals ernstliche Hand angelegt. So werden wir aus allen seinen Äußerungen über die Philosophie und ihre Theile nur entnehmen können, daß er weniger eine bestimmte Gliederung des Ganzen als das Zusammengehören aller Theile zu einer allgemeinen Wissenschaft im Auge hatte.

An eine solche dachte er in dem Plane, welchen er zu einer allgemeinen Charakteristik oder Sprache und einer damit verbundenen philosophischen Rechnung entworfen hatte. Auf ihn, kann man sagen, liefen alle Anregungen seiner Philosophie hinaus. Wir finden in ihm Nachklänge der Theosophie in ihren überschwänglichsten Forderungen. Er selbst vergleicht seine Charakteristik mit der Kabbala [2]. Ein anderes Bestandtheil zu ihr hat die Cartesianische Erkenntnißlehre und das Muster der mathematischen Methode für die philosophische Forschung abgegeben. Wollen wir aber seinen Plan würdigen, so müssen wir uns zuerst vergegenwärtigen, was Leibniz mit diesem unermeßlich weitgreifenden Unternehmen wollte und wie er dasselbe doch nicht für ein ganz unbegrenztes halten konnte. Seine Absicht, haben wir zu diesem Zweck zu bemerken, ging nur auf Philosophie oder Erkenntniß der ewigen, allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, nicht aber auf die Erkenntnisse, welche von der Erfahrung abhängen und nur besondere und zufällige Thatsachen ausdrücken [3].

---

1) Dut. II, 1 p. 262.
2) Raspe p. 535.
3) Dut. V p. 7 sq. J'espérerais donner une manière de

Seine Charakteristik würde also nur den kleinsten Theil der Sprache umfaßt haben. Sie soll deswegen auch das gewöhnliche Sprechen und Schreiben nicht verdrängen [1]; vielmehr ist sie nur auf gewisse Elemente der Sprache beschränkt. Leibniz bemerkt, daß in unsern Sprachen zwar manches, aber nicht alles willkürlich ist, sondern besonders die Verhältnisse der Zeichen unter einander eine unveränderliche Natur haben. Diese Verhältnisse betrachtet er als den eigentlichen Grund der Wahrheit [2], was jedoch mit der Beschränkung zu verstehn ist, daß auch den Dingen und Gedanken, welche in Verhältniß unter einander stehen, Wahrheit zugestanden werden muß; denn die Wahrheit sieht Leibniz nicht allein in der Übereinstimmung unserer Gedanken unter einander, sondern auch in der Übereinstimmung der Gedanken mit den Sachen, ja sogar mit dem Denkbaren oder Möglichen [3]. An die Gedanken und an die Sachen schließt sich aber auch die Sprache nothwendig an; denn wir können, so wie nicht ohne sinnliche Anschauungen, so auch nicht ohne Zeichen denken. Solche Zeichen haben wir überdies zu suchen, weil sie große Reihen von Gedanken uns leicht und schnell übersehen lassen [4]. Die Zeichen der gewöhnlichen Sprache sind aber voller Zweideutigkeit, man bedarf in der Wis-

---

spécieuse générale, où toutes les vérités de raison seraient reduites à une façon de calcul. — — Excepté celles de fait.

1) Nouv. ess. IV, 6, 2 p. 364.

2) Ib. III, 2, 1 p. 237 sq.; Raspe p. 511. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis.

3) Nouv. ess. IV, 5, 3 p. 363; Raspe p. 508.

4) Nouv. ess. II, 21, 73 p. 171; Erdm. p. 92 a sqq.

senschaft technischer Ausdrücke. Eine Kunstsprache hat sich daher auch an alle Wissenschaften angeschlossen und selbst bestimmte Schriftzeichen hat man erfunden um sich wissenschaftlich zu verständigen. In keiner Wissenschaft ist dies mit glücklicherm Erfolg geschehen, als in der Arithmetik, welche Zeichen erfunden hat, mit welchen man rechnen kann [1]). Nach dem Muster der Mathematik möchte er nun eine Kunstsprache erfinden für alle Wissenschaften, welche auf allgemeinen Sätzen der Vernunft beruhn. Der große Umfang der Wissenschaften, welche täglich sich erweitern, kann ihn nicht abschrecken; denn er ist davon überzeugt, daß die Wissenschaften im Wachsen sich abkürzen, indem sie immer mehr Ordnung in ihre Sätze bringen und alles unter allgemeinere Gesichtspunkte fassen [2]). Er ist auch davon überzeugt, daß alle menschliche Gedanken, nämlich in ihren ewigen Grundlagen, in sehr wenige ursprüngliche und einfache Gedanken sich auflösen lassen [3]). Schon Descartes hatte in ähnlicher Weise sich ausgesprochen; man hatte ihn aufgefordert, daß er Zahl und Namen der ursprünglichen Verstandesbegriffe angeben möchte, und Leibniz gehörte zu den Männern, welche ihm vorwarfen dies nicht gethan zu haben. Leibniz stimmte mit ihm auch darin überein, daß die ursprünglichen Begriffe nur durch Anschauung unseres Verstandes uns zur Erkenntniß kämen und daß wir daher zu völliger Beglau-

1) Erdm. p. 93. a.

2) Raspe p. 529. Les sciences s'abbregent en s'augmentant.

3) Erdm. p. 93. a. Mihi vero rem altius agitanti dudum manifeste apparuit, omnes humanas cogitationes in paucas admodum resolvi tanquam primitivas. Dut. VI, 1 p. 207.

digung unserer Gedanken alles auf intellectuelle Anschauung zurückbringen müßten[1]). In uns oder auch in Gott schauen wir alle ursprüngliche Begriffe. So wie Gott alles in vollkommener Weise in sich schaut, so schauen wir in uns nur die einfachen und ewigen Wahrheiten[2]). Auf die Feststellung dieser Wahrheiten kommt es daher zuerst in der allgemeinen Charakteristik an. Sie kann nur durch Analyse der menschlichen Gedanken gewonnen werden und setzt die wahre Philosophie voraus[3]). Erst wenn die einfachen Begriffe gefunden sind, kann an die Zeichen für sie gedacht und darauf mit diesen Zeichen gerechnet werden. Man muß also hierzu alle ursprüngliche Begriffe haben und für jeden eine charakteristische Zahl setzen[4]). Das übrige ist Sache der Verknüpfung, aus welcher die zusammengesetzten Begriffe hervorgehn, indem man erkennt, welche Verknüpfungen möglich und welche unmöglich sind. So dient die allgemeine Sprache nicht allein zur Verständigung, sondern auch zur Erfindung[5]). Leibniz meint, die Sache selbst werde zeigen, welche Verknüpfungen möglich sind und welche nicht[6]). Wir begreifen nun wohl, wie alle diese Gedanken Forderungen stel-

1) Dut. II, 1 p. 16. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva.

2) Ib. II, 1 p. 223; nouv. ess. II, 1, 1 p. 66; Raspe p. 504.

3) Dut. VI, 1 p. 262.

4) Raspe p. 538. Numeri idearum omnium characteristici habeantur.

5) Ib. p. 535; Erdm. p. 93. a.

6) Erdm. p. 93. b. Praeter aequipollentiam dantur aliae relationes complures, quas res ipsa monstrabit.

len, deren Ausführung Leibniz nahe gekommen zu sein glauben konnte ohne doch ihrer Erfüllung genügen zu können, so lange er sein philosophisches System nicht zu erschöpfender Entwicklung gebracht hatte.

An dem unausgeführten Plan der allgemeinen Charakteristik sehen wir sehr deutlich, wie der Geist Leibnizens arbeitete. In seinem 19. Jahre, wie er uns erzählt, als er seine kleine Schrift über die combinatorische Kunst ausarbeitete, hatte er jenen Plan im Auge; in seinem 52. Jahre meinte er, erst jetzt, nachdem er die wahre Philosophie gefunden hätte, würde er es wagen können ihn auszuführen [1]). Doch hat er dieses Wagniß bis zu seinem Tode nicht bestanden. Sein Geist geht immer mit großen Plänen um; er fühlt seine Kraft sich an ihnen zu versuchen; er hofft sie auszuführen. Aber seine Pläne sind zu umfassend, als daß eines Menschen Kraft ihnen genügen könnte; er wünscht daher auch Hülfe, die ihm versagt bleibt. Wessen Hülfe hätte ihn befriedigen, in seinem Sinn arbeiten können? Diese Sinnesweise ist doch durchaus philosophisch. Sie richtet sich auf die großen, unermeßlichen Aufgaben der Wissenschaft überhaupt, auf die Fragen, welche uns beständig drängen, deren Lösung aber in einer unendlichen Ferne liegt. Das Ideal der Wissenschaft belebt seine Gedanken. Von ihm möchte er sich ein vorläufiges Bild entwerfen. Wir haben nur zu be-

---

1) Dut. VI, 1 p. 262. Les charactères véritablement réels et philosophiques doivent repondre à l'analyse des pensées. Il est vrai que ces charactères présupposent la véritable philosophie, et ce n'est que présentement que j'oserais entreprendre de les fabriquer.

sorgen, daß er sein Bild etwas zu sehr ins Enge zieht um es seinen Kräften anzunähern. Seine allgemeine Charakteristik geht auf ein System der allgemeinen und nothwendigen Begriffe aus. Von ihm aus hofft er auch die Methode in der Verknüpfung der Begriffe feststellen zu können. So soll die Grundlage aller Wissenschaften zur Entscheidung kommen. Denn wenn er auch die Erfahrung nicht in sein System ziehen wollte, so zweifelt er doch nicht daran, daß auch sie die Früchte desselben ernten würde; denn die Erfahrung ist zwar für uns das Erste; aber sie muß aus dem schlechthin Ersten, aus den Wahrheiten der Vernunft, fließen und bewiesen werden[1]. Es würde darauf ankommen, ob Leibniz eine tadellose Ansicht vom Systeme der Begriffe und wie weit er dasselbe sich entwickelt hatte.

So viel dürfen wir sagen, daß seine gelegentlichen Äußerungen über die ursprünglichen Begriffe uns kein großes Vertrauen einflößen. Wir wollen einiges von ihnen zusammenrechnen. Die ursprünglichen Begriffe sollen ihm die Grundlage von Realdefinitionen abgeben, welche nur identische Sätze sind[2]. Er unterscheidet aber Realdefinitionen von Worterklärungen dadurch, daß sie nicht allein die Merkmale des Begriffs sondern auch die Vereinbarkeit derselben ausdrücken[3]. Nur solche Definitionen sieht er als sichere Grundlagen des Beweises an,

1) Erdm. p. 99. b; Grot. Briefw. p. 55. Que rien n'est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve à priori.

2) Nouv. ess. IV, 2, 1 p. 326; 331.

3) Ib. III, 3, 19 p. 253; Dut. II, 1, p. 16.

welcher in einer Verbindung von Definitionen bestehe [1]. Auf Realdefinitionen legt er daher sehr großes Gewicht und achtet ihretwegen auch die Classification der Begriffe sehr hoch [2]. Sehr gut weiß er das sinnliche Bild, die Vorstellung unserer Einbildungskraft, von dem Begriff zu unterscheiden [3] und findet daher auch, daß Erklärungen der Arten, welche bei äußern Merkmalen stehen bleiben, nur etwas Vorläufiges darbieten [4]. Für seine Eintheilung der Begriffe aber macht es uns besorgt, daß er die Dichotomie für die beste Eintheilungsweise, es aber nicht immer für erreichbar hält Gattung oder Unterschied durch einen Begriff auszudrücken, ja zugesteht die Gattung könne oft in den Unterschied, der Unterschied in die Gattung verwandelt werden, je nachdem man die Eintheilungen ändere [5]. Sollte man nicht erwarten, daß er durch seine allgemeine Charakteristik dazu gelangt wäre, solche Willkür in den Eintheilungen und in der Bezeichnung der Begriffe zu überwinden? Wenn nun hieraus Bedenken über die Strenge der Form in seiner Anordnung der Begriffe uns erwachen, so können wir sie noch weniger in Beziehung auf den Inhalt seiner Begriffe unterdrücken. Die Zahl der ursprünglichen Begriffe hat er nie genauer angeben wollen. Aus seiner Hinweisung auf den Aristoteles und aus andern Andeutungen [6] dürfen wir abneh-

---

1) Dut. V p. 182; VI, 1 p. 44.
2) Nouv. ess. III, 3, 9 p. 248.
3) Ib. II, 9, 8 p 93; 29, 13 p. 219 sq.
4) Ib. II, 6, 22 p. 274.
5) Ib. III, 3, 10 p. 249.
6) Dut. VI, 1 p. 262; Raspe p. 537.

men, daß er unter ihnen die Kategorien nicht vergessen haben würde. Nun hat er auch wirklich eine Kategorientafel aufgestellt. Fünf Kategorien genügen ihm, Substanz, Quantität, Qualität, Thun und Leiden und Verhältniß [1]). Aber diese Tafel ist eben nur hingeworfen und unstreitig nicht dazu bestimmt alle ursprüngliche Ideen zu erschöpfen. Neben ihr werden andere angeborne Begriffe aufgezählt, welche wir für eben so ursprünglich halten dürfen [2]), aber auch diese Aufzählungen wollen nicht vollständig sein und zeigen keine Gleichmäßigkeit.

So wenig diese Andeutungen erschöpfend sein wollen, so sehr erregen sie doch die Besorgniß, daß Leibniz keine feste und richtige Einsicht in das System der Begriffe hatte. Würde er sonst wohl die Zulässigkeit verschiedener Eintheilungen für denselben Begriff angenommen, würde er in den Definitionen nur identische Sätze gesehn, würde er nicht bemerkt haben, daß die Form unserer Definitionen nach Vereinigung des Besondern unter ein Allgemeines strebt und daß wir deswegen wohl schwerlich von einer bestimmten Zahl der obersten Begriffe, deren Verknüpfung nachher die Natur der Sache zeigen werde, ausgehn dürfen, sondern daß die Wissenschaft ein oberstes Princip zur Begründung aller Begriffe fordert? Freilich Leibniz ist auch nicht abgeneigt ein oberstes Princip für alle ewige Wahrheiten anzuerkennen, nemlich den Grundsatz des Widerspruchs oder der Identität [3]). In ihm

1) Nouv. ess. III, 10; 14 p. 306 sq.
2) Dut. V p. 358; nouv. ess. II, 1, 2 p. 67.
3) Dut. VI, 1 p. 218; monadol. 31.

aber würde man vergeblich den Grund für die Vielheit oder für die Verknüpfung unserer Gedanken suchen, weil er die Vielheit der Gedanken voraussetzt und, mit Leibniz zu reden, nur die Wahrheit der einfachen Begriffe, der Definitionen oder identischen Sätze behauptet. Freilich auf ein tieferes Princip aller Wahrheit weist Leibniz hin, wenn er bemerkt, daß die ewigen Wahrheiten der Begriffe nur etwas Mögliches ausdrücken würden, wenn sie nicht im Verstande Gottes, dem Orte der ewigen Wahrheiten, unbedingte Gültigkeit hätten [1]). Aber leider ist dieser Grund solcher Art, daß er einer fruchtbaren Anwendung sich entzieht. Leibniz wenigstens verzweifelt daran, aus ihm die Mannigfaltigkeit unserer Begriffe ziehen zu können. Die Einfachheit Gottes läßt ihn jeden Gedanken an Theile Gottes verwerfen; wie mit ihr die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken, seiner Attribute, die Verschiedenheit der Wahrheiten, welche das Unendliche in sich faßt, sich vereinigen lasse, darin sieht er ein Räthsel, welches unser endlicher Verstand nicht zu lösen vermöge. Wir haben zwar einen bestimmten Begriff des Unendlichen, aber seinen Inhalt können wir nicht in bestimmte und klare Begriffe fassen. In diesem Blick auf die letzte Aufgabe unserer Wissenschaft möchte er es aufgeben die vollständige Analyse unserer Gedanken zu vollziehn [2]).

---

1) Nouv. ess. IV, 11, 13 p. 414. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprème et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement — — est la region des vérités éternelles. Erdm. p. 147 sq.; Dut. II, 1 p. 17.

2) Raspe p. 502. Ce ne sont (sc. les idées) que des rap-

Wenn wir Leibnizens Plan seiner allgemeinen Charakteristik uns überdenken, können wir auch nicht übersehn, daß ihm das Muster der Mathematik dabei vorschwebt. Er will eine philosophische Rechnung gewinnen. Die Erfindung erscheint ihm wie eine mathematische Arbeit. Die Vorliebe für die mathematische Methode ist bei ihm wenigstens eben so stark ausgesprochen, wie bei den Cartesianern. Die oberste Weisheit, sagt er, wirkt wie ein vollkommner Geometer; indem Gott rechnet und denkt wird die Welt. Alles ist der Zahl unterworfen [1]). Sein System wollte daher Leibniz geometrisch beweisen; Metaphysik, Theologie, Moral, Physik, alles, was in genauer Weise wissenschaftlich sich behandeln ließe, sollte der mathematischen Methode unterworfen werden. Alles können wir nur in mathematischer Weise begreifen; alles geschieht in der Welt mathematisch [2]). Nur durch Mathematik können wir die Erscheinungen erklären; das Sinnliche ha-

---

ports, qui resultent des attributs de Dieu; — — comment la varieté des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, — — il n'y a point de systeme, qui puisse faire comprendre une telle chose. Dut. II, 1 p. 17. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Ib. V p. 143; 370; nouv. ess. II, 17, 1 p. 115.

1) Erdm. p. 104. b; Raspe p. 509; 535.

2) Dut. I p. 505; VI, 1 p. 243; nouv. ess. IV, 2, 9 p. 335 sq.; Erdm. p. 110. a. Idem esse mathematice scribere, quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari. Guhr. Leibn. Deutsche Schr. II p. 49.

ben wir auf Figur und Bewegung zurückzubringen. Es ist eine Unzahl von Fällen, in welchen dies sich uns veranschaulicht; die Farbe ist aus dem Bau des Gegenstandes oder des Auges oder aus den Bewegungen, welche zwischen beiden stattfinden, zu erklären; eben so Licht und Feuer; alle chemische Werke müssen auf Mechanik zurückgeführt werden; die Musik ist nur ein mathematisches Verfahren, welches die Seele unbewußt vollzieht [1]). In seiner Indifferentialrechnung glaubte er ein Mittel zu sehn das Unendliche in der Natur zu erforschen und alles auf das Unendlichkleine zurückzubringen [2]). Im Unmerklichkleinen glaubt er die Gründe der geistigen und der körperlichen Vorgänge entdecken zu können [3]). Diese Lobpreisungen der Mathematik werden dadurch unterstützt, daß Leibniz, von der Cartesianischen Lehrweise abweichend, nicht zugeben will, daß die Mathematik nur ein Werk der Einbildungskraft sei; sie beruht vielmehr auf Begriffen des Verstandes und ihre Lehren zeigen einen Theil der intellectuellen Welt, zu welcher sie am leichtesten den Eingang eröffnen [4]). Wenn wir vor dieser Seite seine phi-

1) Dut. II, 1 p. 91; 2, p. 437; V p. 374; nouv. ess. II, 8, 15 p. 87 sq.; 17, 6; IV, 6, 7 p. 368.

2) Dut. V p. 76; VI, 1 p. 227 sq.

3) Dut. II, 1 p. 214. C'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous; comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles, consiste dans les mouvements insensibles.

4) Nouv. ess. II, 29, 13. p. 220. Les connaissances des figures non plus que celles des nombres ne dependent pas de l'imagination. Dut. II, 1 p. 93. Les mathematiques sont une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée.

losophische Rechenkunst betrachten, so wird es sich erklären lassen, warum Leibniz sogleich von einer Vielheit der angeborenen Ideen ausgehn will; denn der mathematische Beweis läßt sich nicht auf die Ableitung der von ihm gebrauchten Begriffe ein.

Doch auch über diese Seite seiner Denkweise finden wir schwankende Aussagen. Seine philosophische Rechenkunst will mehr als die gewöhnliche Mathematik leisten [1]. Er meint nicht allein Form und Inhalt der Mathematik wären noch weiterer Ausbildung fähig, vielmehr verweist es uns auf ein höheres Gebiet der Erkenntniß, wenn er äußert, wir könnten immer nur abstracte, unvollständige Begriffe uns bilden, wie die mathematischen, das Concrete entziehe sich unserer Erkenntniß, weil es das Unendliche in sich schließe [2]. An dieses Gebiet werden wir erinnert, wenn Leibniz lehrt, daß die Quelle der Mechanik in der Metaphysik liege und daß alles Mathematische nur auf Erscheinungen sich beziehe, deren Wahrheit auf der Kraft beruhe zu thun und zu leiden [3]. Körper und

1) A. a. O. wird hinzugesetzt: mais je crois moi-même que son interieur est quelque chose de plus. J'ai insinué ailleurs, qu'il y a un calcul plus important, que ceux de l'arithmetique et de la géometrie, et qui depend de l'analyse des idées.

2) Dut. V p. 143. In omnibus substantiis aliquid est infiniti; unde fit, ut a nobis perfecte intelligi possint solae notiones incompletae, quales sunt numerorum, figurarum, aliorumque hujusmodi modorum a rebus animo abstractorum.

3) Ib. V p. 9. La source de la mécanique est dans la métaphysique. Théod. 345 sq.; Erdm. p. 445. De corporibus demonstrare possum, non tantum lucem, calorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi.

Bewegung sind nur Erscheinungen, jener nur ein Bild der Substanz, diese nur ein Bild der Handlung [1]). Daher tadelt er nun die mathematischen Naturerklärungen als solche, welche das Metaphysische beseitigen und alles durch das erklären wollen, was nur der Einbildungskraft angehört [2]). Man sieht, Leibniz ist darüber nicht einig, ob er die Mathematik nur auf Erscheinungen und Einbildungskraft beziehen oder ob er sie in das Gebiet des reinen Verstandes einführen soll.

Aber besonders ist darauf zu achten, daß die mathematische Methode nur zur Erkenntniß des Abstrakten und Möglichen führen soll. Mit einer solchen Erkenntniß kann Leibniz sich nicht befriedigen. Er unterscheidet das Seiende oder nur Mögliche und das Wirkliche. Nur mit jenem hat es der Grundsatz des Widerspruchs zu thun, dieses muß aus andern Gründen erkannt werden [3]). In derselben Weise werden auch Nothwendiges und Zufälliges unterschieden. Nothwendig ist, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich enthält; das Zufällige dagegen wird ohne Widerspruch als nichtseiend gedacht werden können [4]). Nur auf dem Satze des Widerspruchs beruhen aber alle mathematische Wahrheiten; sie rechnen daher immer nur Möglichkeiten zusammen und dasselbe werden wir auch

1) Nouv. ess. II, 21, 72 p. 170.

2) Dut. V p. 9. Les matérialistes ou ceux qui s'attachent uniquement à la philosophie mécanique, ont tort de rejetter les considérations métaphysiques et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination.

3) Erdm. p. 442. a.

4) Ib. p. 447.

von der philosophischen Rechenkunst sagen müssen. Wenn wir nun auch das Wirkliche, die Welt in ihrer Zufälligkeit erkennen sollen, so bedürfen wir außer dem Satze des Widerspruchs noch eines andern Grundsatzes für unser Denken. Diesen findet Leibniz in dem Satze des zureichenden Grundes, welcher aussagt, daß alles, was geschieht, einen bestimmenden Grund hat, aus welchem über dasselbe a priori Rechenschaft gegeben werden kann [1]. Nun meint aber Leibniz auch, daß Metaphysik und Physik, also die wichtigsten Theile der Philosophie, nicht allein auf dem Grundsatze des Widerspruchs, sondern auch auf dem Grundsatze des zureichenden Grundes beruhn [2]. Hiermit steht es ihm in Verbindung, daß die dynamischen Gründe der Mechanik, welche die Kraft zu leiden und zu thun voraussetzen, über die Mathematik hinausgehn und die Kräfte der Dinge aus ihrem Zwecke erkannt werden müssen und vom zureichendem Grunde abhängen, welcher in der Natur des Besten liegt [3]. Daher geht Leibniz im Gegensatz gegen die mechanische Naturlehre auf die Er-

---

1) Théod. 44; monadol. 31 sq. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction — — et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, — — sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Grotef. Briefw. p. 55.

2) Dut. II, 1 p. 113 sq.

3) L. l.; théod. p. 447. a; Dut. V p. 374. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus — — profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus.

forschung der Zweckursachen in der Natur aus und will diese mit jener verbinden. Aber erst durch die Zweckursachen bringt er in das Gebiet des Intelligibeln ein und wir sehen daher, daß wenn auch seine philosophische Rechnung ausgeführt worden wäre, sie doch die letzten Entscheidungsgründe für seine Philosophie nicht hätte bringen können.

Aber es zeigt sich auch hier eine Auffassungsweise, welche mancherlei Fragen veranlaßt. Denn daß Leibniz zwei Grundsätze an die Spitze unserer Wissenschaft stellen will, daß er dadurch unsere Wissenschaft in zwei Gebiete, die Erkenntniß des Möglichen und die Erkenntniß des Wirklichen, zerfallen läßt, wird uns doch schwerlich als unbedenklich erscheinen können. Wir müssen fragen, weswegen ihm eine solche Theilung räthlich schien; wir müssen sehen, ob er nicht doch eine Möglichkeit beide Gebiete mit einander in Verbindung zu setzen uns in Aussicht gestellt habe.

Die Beantwortung der ersten Frage führt uns auf seine Erkenntnißlehre. Er folgt in ihr den Spuren der Cartesianischen Schule; was aber diese begonnen hatte, ist von ihm bei weitem feiner und folgerichtiger ausgebildet worden.

Im Allgemeinen liegt der Gedanke ihm nahe, daß eine vollkommene Erkenntniß für uns, wenigstens gegenwärtig, nicht möglich sei [1]. Wir haben die weitgreifenden Gedanken Leibnizens kennen gelernt; sie möchten uns eine Erkenntniß aller Dinge und ihrer letzten Gründe, der

1) Dut. V p. 374.

Seele, der Welt und Gottes versprechen; die theosophischen Gedanken vom Mikrokosmus sind ihm nicht fremd [1]). Daher läßt er uns auch eine unendliche Erweiterung unserer Erkenntniß hoffen; wir sollen unsere Seelen wie kleine Götter betrachten, welche nach Vollendung streben und das Ganze zu umfassen im Stande sind [2]). Aber zunächst hält er uns bei dem Standpunkte unseres Forschens fest, welcher der Beschränktheit unseres Wissens sich bewußt ist. Da müssen wir anerkennen, daß wir noch nicht alles in der ewigen Wahrheit erkannt haben, daß wir uns meistens mit der Erfahrung begnügen müssen. Wir suchen nach klaren, bestimmten und adäquaten Begriffen, aber wir erreichen sie in den wenigsten Fällen [3]). Jetzt haben wir uns vor Irrthum zu hüten und deswegen das Sicherste aufzusuchen, was uns über den Zweifel erheben kann.

Von diesem Gesichtspunkte geht es nun aus, daß unsere Wissenschaft nicht als Einheit sich darstellt, sondern sogleich zwei Arten der Erkenntniß unterschieden werden. Gründe der Vernunft und Beobachtungen sind die Grundlagen unserer Wissenschaft [4]). Jene beglaubigen uns ewige Wahrheiten, diese nur Thatsachen oder zeitliche Wahrheiten, deren Erkenntniß doch nur unvollkommen ist, weil sie uns weiter nach den Gründen der Thatsachen zu forschen auffordert [5]). Wir sehen hieran, wie entschie-

1) Ib. IV, 1 p. 196; nouv. ess. II, 1, 1 p. 68.
2) Dut. VI, 1 p. 332.
3) Dut. II, 1 p. 14; 17.
4) Ib. V p. 183.
5) Erdm. p. 99; 147.

den Leibniz dem Rationalismus der Cartesianischen Schule sich anschließt. Die Erkenntnisse der Vernunft bedürfen ihm keiner weitern Begründung; sie gelten für ewige und vollkommene Wahrheiten; dagegen die Wahrheit der Thatsachen ist für sich ungenügend; wenn wir an sie verwiesen sind, so ist dies ein Zeichen der Unvollkommenheit unserer Erkenntniß.

Für jede der beiden Arten der Wahrheit sucht nun Leibniz letzte Entscheidungsgründe. Für die Wahrheit der Thatsachen findet er sie in der unmittelbaren Erkenntniß unseres Seins und unserer Gedanken, für die ewigen Wahrheiten in den identischen Sätzen. Beide Arten der Entscheidungsgründe bedürfen keines Beweises, weil in beiden eine unmittelbare Verbindung gesetzt ist, für die Wahrheiten von Thatsachen zwischen dem Verstande und seinem Gegenstande, für die Grundsätze der ewigen Wahrheiten zwischen Subject und Prädicat [1]). Auch diese beiden Punkte waren in der Lehre der Cartesianer gegründet; aber sie waren zum Theil angefochten, zum Theil in einem Sinn genommen worden, welchen Leibniz nicht billigen konnte. Deswegen mußte er auf eine weitere Erörterung derselben eingehn.

---

1) Nouv. ess. IV, 9, 2 p. 400 sq. L'apperception immediate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premieres vérités à posteriori ou de fait, c'est à dire les premieres experiences; comme les perceptions identiques contiennent les premieres vérités à priori, c'est à dire les premieres lumieres. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immediates; celles là, parcequ'il y a immediation entre l'entendement et son objet, celles ci, parcequ'il y a immediation entre le sujet et le predicat.

Die unmittelbare Erkenntniß unseres Seins stützt sich auf das Cartesianische, ich denke, also bin ich. Ihm stimmt Leibniz bei; aber er kann es nicht als einen Grundsatz der Wissenschaft, als eine allgemeine Wahrheit der Vernunft gelten lassen, in ihm ist offenbar nur eine Thatsache ausgesprochen und alle andere Thatsachen, welche unmittelbar sich in uns beglaubigen, stehen dieser Thatsache gleich. Nicht allein mein Denken, sondern ein jeder besondere Gedanke, welchen ich denke, wird mir in dieser Weise gewiß [1]. So bringt Leibniz den Grundsatz des Cartesius auf seinen wahren Werth zurück und behauptet dabei seine Wichtigkeit, weil er auf die unmittelbaren Thatsachen aufmerksam macht, welche nicht bezweifelt werden können. Die Erscheinungen in unserer Seele sind uns unmittelbar bekannt und jedem Zweifel entrückt. Unsere Seele ist, mit Ausnahme Gottes, der einzige unmittelbare Gegenstand unserer Gedanken, in welchen Gott und Welt sich darstellen. In diesem Sinne werden wir sagen dürfen, daß der Geist uns bekannter ist als der Körper [2].

Daher von den Thatsachen, welche wir erkennen sollen, hält es viel schwerer das Sein der Außenwelt als das Sein der Seele festzustellen. Nur das letztere ist unmittelbar gewiß; der Beweis aber, welchen Descartes für das erstere aus der Wahrhaftigkeit Gottes führen wollte, ist nicht genügend. Unsere Empfindungen, die

1) Ib. IV, 2, 1 p. 331; 7, 7 p. 376 sq. C'est une proposition de fait, fondée sur une experience immediate, et ce n'est pas une proposition nécessaire.

2) Dut. V p. 367; 370; nouv. ess. II, 1, 1; théod. 54.

Sinne täuschen uns nicht; aber sie versprechen auch nur Kenntniß der Erscheinungen, welche ursprünglich nur in uns gefunden werden; daß sie eine Wahrheit außer uns bezeichnen, daß sie kein bloßer Traum sind, muß erst bewiesen werden. Die Schuld würde unser sein, wenn wir aus den Erscheinungen in uns einen falschen Schluß auf das Sein der Körperwelt ziehen wollten [1]). Eben so wenig genügt die sinnliche Evidenz Locke's, wenn sie auch eine Wahrscheinlichkeit oder moralische Überzeugung bieten mag. Diese verstärkt Leibniz noch durch andere Überlegungen. Nicht allein die Lebhaftigkeit unserer Empfindungen, sondern auch ihre Übereinstimmung unter einander bei ihrer großen Mannigfaltigkeit läßt abnehmen, daß ihnen mehr zum Grunde liegt als ein bloßes Spiel unserer Einbildungskraft. Es scheint einen hinreichenden Beweis abzugeben, wenn wir aus vergangenen und gegenwärtigen die zukünftigen Erscheinungen vorhersehen können. Wäre das ganze Leben ein zusammenhängender Traum, so hätte es Wahrheit genug. Dennoch können alle diese Beweise zwar für das praktische Leben, aber nicht für die metaphysische Sicherheit genügen. Leibniz findet daher, daß wir auf die Begriffe unseres Verstandes und in letzter Entscheidung auf Gott zurückgehen müssen, wenn wir die Wahrheit der Außenwelt als Thatsache feststellen wollen. Wir müssen hierzu erkennen, wie wir und unsere Empfindungen in der ewigen Wahrheit begründet sind [2]). Man

1) Théod. p. 497; Dut. II, 1 p. 321; nouv. ess. IV, 2, 14 p. 339; Erdm. p. 444. a.

2) Die vollständigste Auskunft hierüber findet man Erdm. p. 443 sqq.; am besten stimmt damit nouv. ess. IV, 2, 14 p. 339 sq.

wird hieraus ersehn, daß Leibniz doch nicht ganz die Erkenntniß der Thatsachen von der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten getrennt hält und daher auch den Grundsatz des zureichenden Grundes nicht ohne Beziehung auf den Grundsatz des Widerspruchs in Anwendung bringt.

Eine weitläufigere Polemik entspinnt sich ihm, indem er die Wahrheit der ewigen, allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse gegen den Sensualismus darthun will. Er hat es hierin besonders mit Locke zu thun. Dem Sensualismus gibt er nur darin Recht, daß wir ohne sinnliche Erregung, ohne Begleitung von Bildern nichts denken, keinen Begriff haben können. So wie wir ohne Sprache, ohne charakteristische Zeichen unserer Wissenschaft nicht mächtig werden, so bedürfen wir auch beständig der Unterstützung der sinnlichen Vorstellungen um zu erkennen. Die angebornen Wahrheiten stammen uns zwar aus der Bemerkung dessen, was in uns liegt; wir würden sie aber nicht in uns gewahr werden, wenn nicht äußere Dinge uns auf sie aufmerksam machten [1]). Leibniz erkennt hierin eine weise Haushaltung der Natur, daß sie unsere Vernunft durch sinnliche Anregungen unterstützt und uns dadurch zugleich auf unsern Zusammenhang mit der übrigen Welt aufmerksam macht [2]). Es wird damit auch zu-

---

Etwas anders wird die Sache gefaßt théod. p. 637 und Dut. II, 1 p. 321. Beide Auffassungsweisen habe ich zu vereinigen gesucht.

1) Dut. II, 1 p. 87; V p. 361. Veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt, etsi non adverteremus, nisi externa accederent. Nouv. ess. II, 21, 73 p. 171; Erdm. p. 180. a. Nur in einem beschränkten Sinne wird die Nothwendigkeit der sinnlichen Erregungen gesetzt Dut. VI, 1 p. 274.

2) Nouv. ess. I, 1, 5 p. 34. C'est une admirable oecono-

gegeben, daß die angebornen Wahrheiten nicht angeborne fertige Gedanken sind. Die Grundsätze der Wissenschaft aber, sollte man sie auch nicht wissen, liegen doch in uns; denn wir haben virtuelle Erkenntnisse in uns anzunehmen, welche nur eine Veranlassung erwarten um zu wirklichen Erkenntnissen erweckt zu werden. Hierin liegt kein Widerspruch; denn Leibniz kann dem Satze nicht beistimmen, welchen Geulincx und Locke behauptet hatten, daß man nichts thun könne, ohne zu wissen, daß man es thue[1]); vielmehr seine Theorie, welche das unmerklich Kleine in der Erklärung der Erscheinungen werth hält, läßt ihn beachten, daß unzählige Dinge nicht ohne unser Zuthun in uns sich vollziehen, welche doch von uns unbemerkt bleiben. Die Seele denkt immer, ohne immer ein deutliches Bewußtsein davon zu haben, wie im tiefen Schlafe, im Schwindel, in der Ohnmacht[2]). Die Reflection, durch welche wir unser Thun bemerken, würde in das Unendliche gehn, wenn es nicht etwas in uns gäbe, worauf wir nicht reflectiren; zu der Empfindung, welche wir doch vollziehn, gehört keine Reflection auf dieselbe[3]). Die kleinen, wenig lebhaften oder hervorstechenden Empfindungen, welche wir beständig haben, ohne sie zu bemerken, sind

---

mie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelqué chose de sensible, quand ce ne serait que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons; quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Ib. I, 2, 9 p. 50.

1) Ib. I, 1, 4 p. 32; 5 p. 33; 26 p. 43; théod. 398; 403.

2) Dut. II, 1 p. 214; monad. 20 sq.

3) Nouv. ess. II, 1, 19 p. 75; 9, 1 p. 90.

eben so wichtig für die Erklärung der Seelenerscheinungen, wie die kleinen Körperchen, die Atome, für die Erklärung der Natur[1]; sie verrathen sich in ihren Folgen; aus ihnen gehen Leidenschaften, unüberlegte Handlungen hervor. Wenn wir aus dem Unbewußtsein wieder zum Bewußtsein erwachen, haben wir anzunehmen, daß auch in jenem noch ein Bewußtsein vorhanden war, denn ein Bewußtsein kann nur aus einem Bewußtsein hervorgehn, wie eine Bewegung aus einer andern Bewegung[2]. So erstreitet sich Leibniz das Recht etwas Angebornes in uns zu setzen, was doch nicht nothwendig von uns gedacht werden müsse. Er will deswegen, nach dem Vorgange Früherer, die angebornen Begriffe nur als Dispositionen, Fähigkeiten, Neigungen oder als etwas von der Natur Vorgebildetes, als eine noch unentwickelte Anlage in uns behaupten, nicht als etwas schon vollständig Vorhandenes; denn es versteht sich von selbst, daß der entwickelte Gedanke nur als eine besondere Handlung unseres Geistes in uns hervortreten kann. Das uns Angeborne wird zwar in der Handlung immer einen Erfolg haben, dieser aber kann so gering sein, daß er unbemerkt bleibt[3].

An die Beachtung des Unmerklichkleinen schließen nun die Haupteinwürfe Leibnizens gegen den Sensualismus an.

---

1) Nouv. ess. p. 11.

2) Ib. II, 1, 9 p. 69; 15 p. 72; monad. 23.

3) Nouv. ess. p. 7. Les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y repondent.

Was schon Malebranche geltend gemacht hatte, daß alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen nur verworren sind, das setzt Leibniz der Lehre Locke's von den einfachen Ideen entgegen, welche wir durch die Sinne empfangen sollen, und nur in viel genauerer Weise weiß er zu entwickeln, warum alle unsere Wahrnehmungen verworren sein müssen. Mit Bacon unterscheidet er zwischen Empfindung (perceptio) und Wahrnehmung (apperceptio, sensio). Unter jener versteht er den einzelnen sinnlichen Eindruck, welcher an sich zu klein in unserer Seele ist, als daß er in merklicher Weise sie bestimmen könnte, unter dieser die Sammlung sinnlicher Eindrücke, welche schon eine gewisse Stärke haben muß um unsere Aufmerksamkeit zu erregen und uns zum Bewußtsein zu kommen. Damit eine solche Sammlung zu Stande komme, dazu dienen die Werkzeuge des Sinnes, welche jene einzelnen Eindrücke wie in einem Mittelpunkt zusammenführen [1]. An vielen Beispielen zeigt Leibniz, wie die sinnlichen Wahrnehmungen und die Vorstellungen, welche wir durch sie empfangen, viele Empfindungen voraussetzen, welche in ihnen nur in verworrener Weise zusammengeflossen sind. Wir nehmen die grüne Farbe wahr, wenn blaue und gelbe Sandkörner, ununterscheidbar mit einander gemischt, von uns gesehn

1) Nouv. ess. II, 2 p. 77; 9, 4 p. 90; Dut. II, 1 p. 33; 2 p. 145. Perceptio tam late sumitur, ut etiam possit esse plane confusa, sensio habet aliquid distincti. Monad. 25. La nature a donné des perceptions relevées aux animaux par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondolations de l'air pour les fair avoir plus d'efficace dans leur union.

werden; den eckigen Thurm in der Ferne sehen wir rund, weil in der Mischung der Lichtstralen in unserm Auge die Ecken unbemerkt bleiben. Die Lehre über diesen Punkt hängt aber von einer allgemeinen Theorie ab. Das sinnlich empfindende Wesen steht so in der Mitte der Welt, daß es nicht umhinkann beständig unendliche Wirkungen oder sinnliche Eindrücke von ihr zu empfangen. Ihm geschieht, wie einem Menschen, welcher an der Brandung des Meeres oder im Getümmel einer lärmenden Volksmasse steht; an sein Ohr schlagen unzählige Töne der Wellen, der Stimmen; aber er vernimmt nur ein verworrenes Geräusch; die einzelnen Töne kann er nicht unterscheiden. So kommen alle sinnliche Eindrücke nur verworren zu unserer Wahrnehmung und jede sinnliche Vorstellung, welche wir empfangen, ist nur eine Wirkung des Unendlichen in uns [1]. Von solchen verworrenen Vorstellungen kann kein Geschöpf frei sein, weil es die Wirkung des Unendlichen in sich aufnehmen muß. Wenn wir aber nicht beim Verworrenen stehn bleiben, sondern zu der Erkenntniß des Einfachen durchdringen sollen, so müssen wir eine Gewalt über unsere sinnlichen Wahrnehmungen haben. Nur dadurch können wir den Schein abwehren, als dürften sie für einfache Vorstellungen gehalten werden [2]. Um das Verworrene und Zusammengesetzte in das Einfache aufzulösen, haben wir zunächst die Wahr-

1) Dut. II, 1 p. 18; 77; V p. 14; nouv. ess. p. 9; IV, 3, p. 346. Nos perceptions confuses — — tiennent même de l'infini et sont des expressions du detail de ce qui arrive dans les corps.

2) Dut. V p. 149; théod. 64; nouv. ess. II, 2 p. 77.

nehmungen und die Empfindungen zu unterscheiden und jene aus diesen zu erklären. Aber auch diese Analyse genügt noch nicht, denn eine jede einzelne Empfindung ist wieder anzusehn als der Gesammteindruck der Außenwelt und daher noch immer etwas Zusammengesetztes, ein Ausdruck von Vielem in Einem, der äußern in der innern Veränderung [1]). Die Seele ist einfach, aber doch mit einem Punkte zu vergleichen, in welchem viele Linien zusammenlaufen und eben so viele Winkel bilden [2]). So kann durch keine Analyse der sinnlichen Vorstellungen in die Empfindungen, aus welchen sie hervorgegangen sind, der Aufgabe das Einfache zu erkennen Genüge geleistet werden.

Aber auch viele andere Aufgaben der Wissenschaft würden wir nicht lösen können, wenn wir in unserm Erkennen nur auf die Sinnlichkeit angewiesen wären. Aus Sinn und Erfahrung kann es uns nicht ankommen, vielmehr aus unserm Eigenen müssen wir es schöpfen, daß wir etwas voraussehen können [3]). Hierauf gehen alle allgemeine und nothwendige Wahrheiten aus. Jede sinnliche Empfindung lehrt nur Besonderes und Zufälliges kennen; wie viele besondere Fälle wir nun auch durch Induction zusammenbringen mögen, daraus entspringt doch nie eine vollkommene Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß. Denn in allen Fällen, welche bisher

1) Dut. II, 1 p. 232. Perceptio nihil aliud est, quam repraesentatio variationis externae in interna. Ib. p. 271. Perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio. Monad. 14.

2) Raspe p. 503.

3) Nouv. ess. p. 4.

beobachtet worden, etwas zugetroffen ist, so können wir doch nicht wissen, ob es auch für alle noch nicht beobachtete Fälle gültig sei. Wo wir Empirisches in unser Erkennen einmischen, da kommt es zu keinem allgemeinen Ergebniß, weil in jedem Vernunftschlusse die Folgerung dem schwächern Theile der Vordersätze folgt [1]). Sollen wir also allgemeine und nothwendige, d. h. ewige Wahrheiten erkennen, so müssen wir annehmen, daß wir Gedanken bilden können, welche ihren Grund nicht in der Sinnlichkeit haben, wenn auch sinnliche Eindrücke die Veranlassung zu ihrer Erkenntniß abgeben. Wir bedürfen der Unterstützung durch die Erfahrung, aber unabhängig von ihr führen wir alsdann die Gedanken der ewigen Gesetze aus, von welchen die Erscheinung begründet wird. Die Regeln der Optik würde auch ein Blinder zu erkennen im Stande sein [2]).

Auf diese Polemik gegen den Sensualismus stützt sich nun seine rationalistische Lehre. Durch die Vernunft sollen wir die ewigen Wahrheiten erkennen. Sie erweist sich im Handeln als Wille, im Denken als Verstand. An den Ausdruck der Lateinischen und Französischen Sprache sich anschließend findet er, daß die Vernunft (ratio, raison) es auf die Erkenntniß der Gründe abgesehn hat. Die Thatsachen, welche die Erfahrung kennen lehrt, sollen wir auf ihren zureichenden Grund zurückführen um sie in der

1) Nouv. ess. p. 5. Les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est à dire des vérités particulières ou individuelles. Ib. IV, 11, 13 p. 413 sq.; Dut. V p. 358; 369. Veritates necessariae a sensibus non docentur.

2) Nouv. ess. II, 9, 8 p. 93.

allgemeinen Wahrheit zu begreifen [1]. Diese Aufgabe hat das höchste der Erkenntniß im Auge. Durch die Einsicht in die ewigen und nothwendigen Wahrheiten sollen wir uns zur Erkenntniß Gottes erheben. Sie knüpft dabei aber an die Erkenntniß unser selbst an, weil wir die angebornen Wahrheiten in unserm eigenen Wesen finden sollen. Hierin besteht unser Vorzug vor den Thieren oder das, was wir Vernunft und Geist nennen [2]. Bei diesen Erklärungen der Vernunft bezieht sich Leibniz auch auf die Reflection, spricht aber nicht genau, wenn es zuweilen scheint, als wollte er die Vernunft, den Vorzug des Menschen, auf die Fähigkeit zu reflectiren zurückbringen [3]; denn Reflection im weitern Sinne spricht er auch den unvernünftigen Thieren nicht ab; sie besteht in der Fähigkeit zu bemerken, was in uns sich findet, und ist daher schon mit der Wahrnehmung verbunden [4]. Wenn er daher die Reflection als das Kennzeichen der Vernunft betrachtet, so meint er damit nicht das Aufmerken auf die innern Erscheinungen, sondern das Nachdenken über das Wesen

---

1) Théod. p. 280. a; nouv. ess. IV, 17, 1 p. 443. La cause dans les choses repond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appellée raison et particulierement la cause finale.

2) Monad. 29. La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Est c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou esprit. Dut. II, 1 p. 34.

3) Dut. II, 1 p. 34; 276; nouv. ess. II, 9, 14 p. 95.

4) Nouv. ess. p. 7. La reflexion n'est autre chose, qu'une attention à ce qui est en nous. Dut. II, 1 p. 33.

oder die Substanz des Denkenden [1]). Hierzu gehört Abstraction, deren die unvernünftigen Thiere nicht fähig sind; denn sie haben zwar etwas Ähnliches mit der Vernunft, indem sie empirische Folgerungen ziehen können, können aber doch allgemeine, wissenschaftliche Erkenntnisse nicht bilden und ihre Folgerungen beruhn nur auf Erinnerung [2]). Der Gegensatz zwischen dem vernünftigen Menschen und den unvernünftigen Thieren bringt es denn auch zu Wege, daß Leibniz, anders als die meisten Englischen Rationalisten, den Unterschied zwischen Instinct und Verstand stark hervorhebt. Der Instinct leitet nur in dunkeln Vorstellungen, ohne Kenntniß des Grundes; der Verstand dagegen beruht auf bestimmten Begriffen und läßt den Grund erkennen; der Instinct gehört nur zu den Hülfen, welche die Natur der Vernunft gewährt und darf daher nicht mit dem Verstande verwechselt werden [3]). Dennoch werden wir auch noch an andern Punkten zu bemerken haben,

---

1) Dut. II, 1 p. 34. Ces ames (sc. raisonnables) sont capables de faire des actes reflexifs et de considerer ce qu'on appelle moi, substance, monade, ame, esprit. Grotef. Briefw. p. 189. Wenn Leibn. an dieser Stelle auch die Erinnerung nur dem Menschen zuschreibt, so ist auch diese im engeren Sinn zu nehmen. Überhaupt hat Leibniz in diesem ältesten Entwurf seiner Metaphysik den Gegensatz zwischen Thier und Mensch am stärksten hervorgehoben, wie zwischen Spiegel und Sehendem, zwischen Instrument und Zweck (p. 190). Leibn. läßt hier sogar den Zweifel zu, ob es andere wahre Substanzen außer dem Menschen gebe (z. B. p. 75), was freilich zuletzt bejaht wird (p. 94). Später hat er hierin seine Lehre gemildert.

2) Nouv. ess. II, 11, 10 p. 99 sq.; monad. 26 sqq.; Dut. II, 1 p. 230.

3) Nouv. ess. I, 1, 21 p. 41; 2, 1 p. 45; 3 p. 47; 4 p. 48; 9 p. 49 sqq.

daß es der Leibnizischen Lehre nicht leicht wird den Willen der Vernunft von den Trieben der Natur durch einen festen Unterschied abzusondern und daher finden wir auch, daß seine Beschreibung der Art, wie die angebornen Begriffe in uns zur Entwicklung kommen, etwas Instinctartiges hierin nicht ausschließt. Unser Wille soll damit nichts zu thun haben; unsere Begriffe sollen sich bilden in Folge unserer Natur und der Natur der Dinge, durch einen Instinct, welchen Gott in uns gelegt hat; was in uns natürlich vorgebildet ist, vollzieht sich auch in natürlicher Weise; wir sind nur geistige Automate [1].

Es ist nun im Wesentlichen die Natur unserer Seele, welche Leibniz den Lehren des Sensualismus entgegensetzt. Hauptsächlich streitet er dafür, daß wir zweierlei in unsern Gedanken unterscheiden müssen, was wir von äußern Eindrücken empfangen, und was wir aus unserer innern Natur ziehen. Jenes gehört der Sinnlichkeit an, dieses dem Verstande. In unsern verworrenen Vorstellungen sind wir von den äußern Dingen, in unsern bestimmten Begriffen sind die äußern Dinge von uns abhängig [2]. Mit dem jüngern Helmont legt Leibniz ein großes Gewicht darauf, daß in jedem natürlichen Dinge Receptivität und Spontaneität verbunden sind [3]. Er meint, die

---

1) Théod. 403. Nous ne formons pas nos idées parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses — — par un certain instinct. — — L'ame est un automate spirituel.

2) Ib. 66.

3) Nouv. ess. II, 21, 1 p. 128.

wunderbare Spotaneität, welche auch in uns ist, mache uns gewissermaßen frei von den natürlichen Einflüssen der äußern Dinge [1]. Auf sie müssen wir uns berufen um zu zeigen, daß nicht alle Erkenntniß von außen durch die Sinne in uns kommt, unser Verstand vielmehr etwas Angeborenes in sich trägt und ohne äußere Eingebung in sich erkennen kann. Wir sind uns selbst angeboren [2]. In der Natur giebt es keine leere Tafel; wer behauptet, daß die Seele eine leere Tafel sei, leugnet die Freiheit und Spontaneität der Seele [3]. Dem Satze der Sensualisten, daß im Verstande nichts sei, was nicht zuvor in den Sinnen war, setzt nun Leibniz hinzu, außer der Verstand selbst [4]. Er versteht darunter nur, daß wir uns selbst angeboren sind; denn in dem Verstande sieht er unser wahres Wesen, die freie Thätigkeit unseres Geistes, welche das einzige ist, was wir uns in Wahrheit zurechnen können. Wenn alle unsere Erkenntnisse durch die Sinne uns zukämen, so wären sie uns fremd, nur Wirkungen und Erscheinungen anderer Dinge in uns; wenn wir dagegen der Seele ihre Gedanken und Handlungen zuschreiben dürfen, so müssen sie aus ihrem eigenen Grunde kommen und können ihr nicht durch die Sinne gegeben

1) Théod. 59.

2) Nouv. ess. p. 7. Les sens ne nous donnent point ce que nous portons deja avec nous. Cela étant, peut on nier, qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mémes?

3) Ib. p. 7 sq.; théod. 296.

4) Nouv. ess. II, 1, 2 p. 67; Dut. V p. 358 sq. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

werden[1]. Leibniz vergleicht unsere Seele mit einem Marmor, in welchem schon alle die Formen angelegt sind, welche die bildende Hand des Künstlers ihm geben soll. Von dieser Art sind überhaupt alle Dinge der Natur. Was aus ihnen werden soll, müssen sie ursprünglich in ihrer natürlichen Anlage tragen. Dies ist die Bedeutung seines Satzes, daß es in der Natur keine leere Tafel gebe[2]. Die alte Lehre des Averroes von den in der Materie angelegten Formen tritt uns hier wieder in einer neuen Gestalt entgegen.

Wir selbst, unser Verstand ist uns angeboren; damit ist uns auch die ganze Mannigfaltigkeit der Begriffe angeboren, welche in uns liegt; wir können sie alle aus unserm eigenen Grunde ziehn. Der Verstand ist der Ort der Begriffe, in welchem wir mit fleißiger Aufmerksamkeit zu forschen haben. Leibniz zählt uns eine Reihe solcher Begriffe auf, nicht in systematischer Ordnung, sondern nur um Beispiele zu geben. In der Seele liegen Sein, Substanz, Identität, Ursach, Empfindung, Schluß, Gutes, Wahres, Thun, Leiden, Dauer und vieles andere; alles dies können wir in ihr finden[3]. Leibniz will zwar der Trägheit, welche ohne Forschung auf angeborne Begriffe sich beruft, keinen Vorschub leisten; er fordert vielmehr, daß wir die Quellen, den Zusammenhang und die Sicherheit der Grundsätze untersuchen sollen[4]; daß aber diese Untersuchung auf die Seele und

1) Nouv. ess. I, 1, 1 p. 30. Toutes les pensées et actions de notre ame viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens.

2) Ib. p. 7.

3) Ib. II, 1, 2 p. 67; Dut. V p. 358; VI, 1 p. 274.

4) Nouv. ess. I, 1, 1 p. 30.

was in ihr liegt, zu beschränken sei, daß wir im Grunde der Seele eine Vielheit der Begriffe vorfinden, dies ist die Voraussetzung seines Rationalismus.

Der Einfluß des Cartesianischen Grundsatzes, daß die Seele uns näher und bekannter sei als der Körper, läßt sich hierin nicht verkennen. Leibniz springt nur nicht sogleich von der Unterscheidung der Seele und des Körpers auf die Untersuchung des letztern über, sondern verweilt bei dem Ausgangspunkte, bei der Seele. Ursprünglich weiß die Seele nur von ihrem eigenen Dasein und alles ihr Forschen bleibt auch nur innere Entwicklung ihrer Thätigkeiten. Mit den Theosophen lehrt Leibniz, daß alle Dinge nichts anderes aus sich entwickeln, als was in ihrem Samen liegt; dieser enthält alles Künftige in sich vorgebildet [1]. Oft dringt er auf den fruchtbaren Grundsatz, daß die Gegenwart schwanger geht mit der Zukunft, daß sie auch eben so die Folgen der Vergangenheit in sich trägt [2]. Was in der Seele sich entwickelt, bleibt immer in ihr und trägt einen Keim weiterer Entwicklungen in sich, weil die Fähigkeit der Seele sich zu entwickeln ohne die wirkliche Entwicklung nur eine Abstraction ist [3]; daher ist auch mit der Empfindung des Gegenwärtigen eine Erinnerung an das Vergangene und ein Vorgefül des Künftigen immer verbunden [4]. Selbst die sinnlichen Empfindungen der Seele müssen als ihre eigenen innern Ent-

1) Théod. p. 475.

2) Nouv. ess. p. 10. Le présent est plein de l'avenir et chargé du passé.

3) Ib. II, 1, 2 p. 66 sq.

4) Dut. II, 1 p. 229; VI, 1 p. 332; nouv. ess. II, 27, 14 p. 198.

wicklungen angesehn werden. Die Seele hat keine Fenster, durch welche Vorstellungen in sie eingehn könnten; sie gleicht nicht einer Tafel oder dem Wachse; dies sind grobe, körperliche Vorstellungen von ihr [1]. Die Entstehung der Vorstellungen läßt sich nicht nach mechanischen Gesetzen erklären [2]. Der Occasionalismus hat Recht, wenn er annimmt, daß die Seele in allen ihren Thätigkeiten nur mit sich zu thun habe, daß alle ihre Entwicklungen sich nur auf sie selbst beschränken und mit keinem Körper, mit keinem andern äußern Gegenstande in Berührung kommen. Nur mit Gott steht die Seele in unmittelbarem Zusammenhange [3].

Aber die Seele findet auch in sich selbst alle Mittel zu einer vollkommenen Erkenntniß der Dinge, so weit eine solche dem Geschöpfe möglich ist. Hierin liegt der wesentliche Unterschied der Leibnitzischen Lehre vom Occasionalismus [4]. Wir brauchen nicht in Gott zu sehen, was wir in uns selbst sehen können. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß Gott uns alles sehen läßt, weil alle unsere Gedanken doch nur Entwicklungen des Seins sind, welches Gott uns gegeben hat und welches nur unter dem beständigen Beistande Gottes uns erhalten und zur

1) Nouv. ess. II, 1, 2; Dut. II, 1 p. 219.

2) Monad. 17.

3) Raspe p. 503.

4) Das Urtheil Leibn. über den Occasionalismus ist nicht immer ganz billig abgewogen, z. B. théod. 61. Doch gesteht er zu, daß der Occasionalismus Malebranche's mit seiner Lehre sehr nahe übereinstimme und im Sinn derselben gedeutet werden könnte. Der wesentliche Unterschied wird Dut. II, 2 p. 58 sq.; Grotef. Briefw. p. 89 angegeben.

Entwicklung gebracht wird. Einer besondern Einwirkung Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit bedarf es aber für die Seele nicht und nur durch ihre eigene Thätigkeit in sich selbst kann sie alles sehen, was sie sieht. Unsere Gedanken müssen wir selbst denken [1]. Hierbei stützt sich Leibniz auf die Lehren der Theosophie, welche auch Shaftesbury in ähnlicher Weise deutete, indem er von der Selbsterkenntniß ausgehend zu zeigen sucht, daß wir nach der Analogie mit unserer Seele alles zu beurtheilen haben. Als den Hauptgrundsatz seiner Philosophie spricht er es aus, daß überall der Grund der Dinge derselbe ist und daß wir alles nach dem uns Bekannten, also nach der Seele, zu beurtheilen haben [2]. Unser Ich ist die einzige Substanz, welche wir thatsächlich in unmittelbarem Bewußtsein kennen. Die wahre Einheit, welche wir in ihm finden, haben wir auf eine jede Substanz zu übertragen [3]. Man kann sich unendlich verschiedene Grade der geistigen Substanz denken, höhere als unser Ich und

---

1) Raspe p. 504. La vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos ames. — — C'est par la connaissance que nous avons de l'ame, que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même. Dut. II, 1 p. 18; 213; 217; VI, 1 p. 211; Grot. Briefw. p. 183. Aussi est ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autrui.

2) Nouv. ess. IV, 16, 12 p. 441; 17, 9 p. 458 sq. Le fonds est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui regne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusement connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues. Dut. II, 1 p. 228. Omnia in natura sunt analogica. Ib. p. 271.

3) Dut. II, 1 p. 53; 68.

auch niedere [1]; aber man kann sich keine Substanz denken, welche nicht der uns allein unmittelbar bekannten Substanz unseres Ich analog wäre. Selbst Gott haben wir nach der Analogie mit uns zu denken, obgleich seine Vollkommenheit die unsrige weit übersteigt [2]). In der That haben wir alle unsere intellectuellen Begriffe aus der Reflection auf uns zu ziehen; wir würden vom Sein nichts wissen, wenn wir nicht selbst wären und das Sein in uns fänden [3]). Daß wir aber bei dieser Beschränkung unserer Gedanken auf das, was wir in unserer Seele finden, nicht zu kurz kommen, dafür sorgt die theosophische Lehre, welche in der Seele nicht allein eine kleine Welt, sondern auch das Bild Gottes erkennt; denn unsere verworrenen Vorstellungen stellen in uns die sinnliche Welt, unsere bestimmten Begriffe die Gedanken Gottes dar [4]).

Durch diese Methode in allen unsern Erkenntnissen auf unser Ich zurückzugehn gewinnt nun Leibniz zunächst den Gedanken einer abgesonderten Einheit der einzelnen Substanz, welche er dem Allgemeinen entgegenstellt. Dadurch bestreitet er die Lehre der Averroisten, daß nur eine

---

1) Ib. IV, 1 p. 195; nouv. ess. IV, 17, 9 p. 459.

2) Dut. I p. 27; théod. p. 469. a; monad. 30; Erdm. p. 147. a.

3) Nouv. ess. I, 1, 23. Les idées intellectuelles et de reflection sont tirées de notre esprit. Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous.

4) Nouv. ess. II, 1, 1 p. 66. L'ame est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. . . .

allgemeine Seele sei. Ihr widerspricht die Erfahrung, daß ich denke, wahrnehme, will und mich hierin unterscheide von andern Dingen, welche nicht dasselbe, vielleicht das gerade Gegentheil denken, wahrnehmen, wollen [1]. Dasselbe haben wir von jeder Substanz anzuerkennen; sie muß als eine besondere Einheit gedacht werden, welche ihre eigenen Thätigkeiten hat; ein jedes Ding ist sein Ich [2]. Daher bestreitet Leibniz auch die Lehre von der Weltseele, weil sie ihm nur die Einheit der denkenden Substanzen, aber nicht das abgesonderte Sein und Leben der Individuen anzuerkennen scheint; auch die Lehre des Spinoza von der einen Substanz scheint ihm denselben Sinn zu haben [3]. Gott haben wir nicht als einen Haufen von Seelen zu denken oder als einen Ocean von Tropfen; dies giebt nur eine sinnliche und materielle Vorstellung von Gott, welchem wir keine Theile zuschreiben dürfen; unser Geist ist weder ein Theil, noch eine Emanation, sondern ein Bild und zwar ein thätiges Bild oder ein lebendiger Spiegel Gottes, weil er seine Vorstellungen

---

1) Die Lehre der Monopsychiten wird auch bei Valentin Weigel und Angelus Silesius vermuthet. Erdm. p. 178. b; 182. a. Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'ames particulières du tout, — — il sera refuté par notre experience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose. Théod. p. 482. a.

2) Dut. II, 1 p. 32; IV, 1 p. 181. Chacun étant son moi ou son individu.

3) Dut. II, 2 p. 49; IV, 1 p. 181; Erdm. p. 182. a; théod. 195.

aus sich entwickelt [1]). Hierdurch beseitigt Leibniz viele verworrene Vorstellungen, mit welchen die frühere Philosophie sich getragen hatte. Schon Geuliner und Malebranche, auf dem Grundsatze, ich denke, also bin ich, fußend, hatten ähnliche Gedanken den pantheistischen Neigungen ihrer Zeit entgegengesetzt; Leibniz führte sie nur folgerichtiger aus.

Die Analogie mit unserm Ich treibt aber noch zu einem andern wichtigen Punkte. Wir haben unsere Seele nicht allein als Einheit zu denken, sondern auch als eine Kraft, welche in einer Vielheit von Thätigkeiten sich erweist. Auch hierüber beruft sich Leibniz auf unsere innere Erfahrung. In jeder Empfindung erfahren wir eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken [2]), welche wir nicht als Theile, sondern als Verhältnisse und Affectionen des Einfachen ansehn sollen [3]). Die Seele verändert sich und ist in dieser Veränderung thätig, indem sie aus sich heraus ihre Gedanken bildet. Wir haben schon gesehn, wie sehr Leibniz hierbei auf die Spontaneität unserer Seele im Erkennen drang. Eben dadurch erweist sich die Seele als Substanz, daß sie ihre eigenen Thätigkeiten hat; denn nach der richtigen Lehre der Philosophen ist die Substanz das

1) Erdm. p. 181. b; Dut. II, 1 p. 82; 225. Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae monarchiae. Ib. IV, 1 p. 176. Das Bild einer Emanation wird doch noch oft von ihm zugelassen.

2) Monad. 16. Nous experimentons en nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une variété dans l'objet.

3) Ib. 13.

Subject ihrer Thätigkeiten [1]). In Leiden und in Thun zeigt die Seele ihre Kraft sich zu entwickeln; sie ist in beständiger Thätigkeit und eine solche nie rastende Thätigkeit haben wir allen Substanzen beizulegen, weil wir nur aus einer beständig thätigen Kraft den beständigen Wechsel der Dinge erklären können [2]). Das Leidende kann nicht allein für sich bestehn, es muß eine ihm eigene Thätigkeit zur Seite haben; eben so wenig kann die Thätigkeit der weltlichen Dinge ohne Leiden sein, sonst würden sie ohne Hemmung sich entwickeln [3]). Hierbei muß Leibniz gegen den Cartesianischen Begriff der Substanz sich erklären, weil nach ihm nur Gott Substanz sein würde [4]). Unter Substanz haben wir nur das zu verstehn, was Subject seiner Thätigkeiten, eine Kraft zur Hervorbringung

---

1) Grot. Briefw. p. 48 sq.; 160 sq.; 165. Hier wird sogar der Grundsatz des zureichenden Grundes auf diesen Begriff der Substanz zurückgeführt. Die Prädicate müssen ihren zureichenden Grund im Subjecte haben. La notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet; praedicatum inest subjecto. — — Il faut qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions.

2) Dut. II, 1 p. 231; 2 p. 53. Ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere. — — Actiones esse suppositorum, idque adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne, quod agit, sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione.

3) Ib. II, 1 p. 260. Id quod passivum est, nunquam solum reperiri. — — Ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Vicissim nullam dari creaturam mere activam.

4) Er findet in ihm noch viele andere Mängel. Ib. p. 203 sq.

derselben ist; Kraft aber haben wir vom bloßen Vermögen zu unterschriden, welches in völliger Unthätigkeit gedacht werden könnte, weil eine jede Kraft in dem Bestreben ist die in ihr liegenden Thätigkeiten zu entwickeln und nur durch entgegenstehende Hemmungen hieran verhindert werden kann [1]. Aus einer solchen Kraft ist alle Veränderung zu erklären. Sie kann nicht aus der reinen Passivität der Materie fließen, welche immer im Widerstande gegen Bewegung und Veränderung sich zeigt. Will man im Körper einen Grund der Veränderung suchen, so darf man seinen Begriff nicht auf die erste Materie beschränken, sondern muß in ihm die zweite Materie sehn, welche schon eine ihr eingepflanzte oder eingeborne Kraft enthält, nicht bloß leidendes Vermögen ist, sondern ein Bestreben, einen Hang zur Thätigkeit in sich trägt [2]. Man hat daher auch anerkennen müssen, daß aus dem Körper allein die Bewegung sich nicht erklären lasse; die Atomisten können eben so wenig die Bewegung wie das Denken aus ihren

---

1) Ib. II, 1 p. 19 sq. Notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force). — — plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. — — Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Ib. p. 32.

2) Ib. III p. 315. In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, — — nempe ipsam vim naturae ubique ab auctore inditam, quae non in simplici facultate consistit, — — sed praeterea conatu sive nisu instruitur, effectum plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur. Ib. p. 317; IV. 1 p. 180; V p. 375.

Grundsätzen ableiten [1]. In unserer Seele dagegen finden wir die Gründe der Veränderung und des Lebens. Sie hat nicht allein ihre Empfindungen, sondern auch das Bestreben von einer Empfindung zur andern, welches wir ihr Begehren und ihren Willen nennen. In ihrem Streben erreicht sie auch immer etwas, wenn auch unter den Beschränkungen der Hemmungen, welche sie treffen. Nach dieser Analogie haben wir alle Substanzen in der Welt zu denken. Sie haben ohne Ausnahme einen Wechsel ihrer Empfindungen oder ihres Bewußtseins, ihres Denkens im weitesten Sinne; es findet in diesem Wechsel eine stetige Folge statt und darin besteht die Identität der Individuen, daß nichts sprungweise in ihrem Leben sich verändert, sondern aus der frühern Empfindung die spätere sich entwickelt [2]. Die ganze Natur ist voll von Leben, welches sich entwickeln will und sich wirklich beständig entwickelt, weil nichts unnütz in der Natur ist [3].

Diese Lehre von der natürlichen Entwicklung der Substanzen aus ihrer eigenen Kraft stellt Leibniz den Lehren des Occasionalismus entgegen, sofern diese die Neigung zeigten die Wirkungen in der Körperwelt ganz und auch die Wirkungen in der Geisterwelt größtentheils auf das

---

1) Ib. II, 1 p. 84; 208.

2) Nouv. ess. II, 1, 12 p. 71; 19, 4 p. 120. La pensée est une action et ne saurait être l'essence, mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. Monad. 10; 13; 15; 17 sq.; Dut. I, p. 530; II, 1 p. 327.

3) Dut. II, 1 p. 32. Toute la nature est pleine de vie. Nouv. ess. II, 9, 14 p. 96. Rien est inutile dans la nature, toute confusion doit se développer.

beständige Eingreifen Gottes in die Erscheinungen der Welt zurückzuführen. Der Occasionalismus macht alles zu einem beständigen Wunder [1]). Noch entschiedener aber streitet diese Lehre gegen den Spinozismus, welcher den Dingen der Welt ihre Freiheit abspricht und alles zu einer Wirkung Gottes macht. Nur darin, daß wir den Dingen der Welt selbständige Thätigkeiten beilegen, sieht Leibniz das Mittel dem Spinozismus zu entgehn [2]).

Wir haben die beiden Hauptpunkte angegeben, welche in bejahender Weise den Begriff der Leibnizischen Monade bilden. Alle Substanzen nennt er Monaden, weil sie, wie unsere Seele, Einheiten sind. Sie dienen zur Erklärung der veränderlichen Erscheinung, weil sie wie unsere Seele veränderliche Thätigkeiten üben. Eine jede Monade kann man eine Seele nennen, im weitern Sinne des Wortes, weil ihr Empfindungen und Streben nach weitern Empfindungen zukommen, also ein Princip des Lebens oder der innern Entwicklung [3]). An die Einheit der Monaden schließt sich die verneinende Bestimmung an, daß sie untheilbar sind. Sie hängt mit dem Bestreben zusammen alles aus dem Kleinsten zu erklären. Von diesem Punkte geht Leibniz gewöhnlich in der Begründung seiner Monadologie aus. Das Zusammengesetzte muß auf das Einfache und Untheilbare zurückgeführt werden; einfache, untheilbare Substanzen haben wir als die Elemente der Natur, als die Atome, aus welchen sich alles

1) Dut. II, 2 p. 53 sq.; théod. 61.
2) Dut. II, 1 p. 260; 327.
3) Ib. p. 227.

zusammensetzt, zu betrachten. Andere Verneinungen schließen sich hieran an. Das Einfache kann keine Ausdehnung und keine Figur haben, mithin kein Körper sein. Die Monaden sind nicht Atome der Materie, weil jede Materie theilbar ist, sondern Atome der Substanz[1]). Sie sollen deswegen auch nicht als Theile, sondern als Bedingungen des Körpers angesehn werden[2]). Wie die Theosophen vergleicht sie Leibniz auch mit Punkten, doch mit Vorsicht[3]), indem er den Vergleich wesentlich nur dazu gebraucht die Schwierigkeit zu lösen, wie eine Einheit doch als Vielheit gesetzt werden könne. Es ist mit den Monaden wie mit Punkten, welche trotz ihrer Untheilbarkeit doch eine Unendlichkeit von Beziehungen in sich aufnehmen und die Spitzen unendlicher Winkel bilden[4]). Das

1) Monad. 2 sq. Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les elements des choses. Dut. II. 1 p. 85. Je considère les ames, ou plutot les monades, comme des atomes de substance, quisqu'à mon avis, il n'y a point d'atomes de matière dans la nature, la moindre parcelle de la matière ayant encore des parties. Ib. p. 96; II, 2 p. 53; théod. 89. Auf der entgegengesetzten Annahme beruht der Irrthum der Atomisten. Grot. Briefw. p. 205. Error philosophorum materialium in eo est, quod agnita necessitate unitatis hanc substantiam in materia quaesivere.

2) Dut. V p. 377.

3) Ib. II, 1 p. 53; 55; cf. III p. 500.

4) Ib. II, 1 p. 32. Die Schwierigkeit wird dadurch freilich nur zurückgeschoben; darüber vergl. Dut. V p. 11. Sie ist zusammengedrängt in dem Satze, mentes esse partes totales. Erdm. p. 149. a.

solche Beziehungen etwas Reales abwerfen, ergiebt sich aber erst aus der geistigen Natur der Monaden, welche ihre Qualität bildet und in den innern Empfindungen und Bestrebungen ihres Lebens ihnen einen Inhalt ihres Seins verleiht [1]). Daher stellen die Beziehungen der Monade in ihrem Innern sich dar und sind nicht bloß äußerliche Beziehungen, welche nur im Verstande ihr Sein haben. Zwar auch äußere Beziehungen sollen ihnen nicht fehlen, vielmehr legt Leibniz den Monaden eine Lage oder einen Ort im Raume bei und streitet gegen den Satz, daß der Geist nirgends sei [2]); aber ihrem eigenen Wesen gehört doch nur ihr inneres Sein an, vermöge dessen sie Gesichtspunkte sind, in welchen sich die Welt darstellt. Denn alles steht mit allem in Wechselwirkung und in jedem einzelnen Dinge drückt sich daher das Unendliche aus, wenn auch nur eingewickelt und in verworrener Weise [3]). Die Substanzen der Welt sind Mittelpunkte, welche einen unendlichen Umkreis haben, Concentrationen des Weltalls, der genaueste Ausdruck des Größten im Kleinsten; eine

---

1) Monad. 8—15.

2) Dut. II, 1 p. 280. Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis. Ib. V p. 370.

3) Ib. II, 1 p. 53. „On les pourrait appeller points métaphysiques; ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur points de vue pour exprimer l'univers. — — Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence, les points mathematiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités; il n'y a que les points métaphysiques ou de substance — — qui soient exacts et réels. Ib. III p. 500; nouv. ess. p. 10.

eigene Welt ist in jeder Monade enthalten und ein unbeschränkter Verstand würde in ihr alles lesen können[1]).

Alles in dieser Lehre beruht auf der Vergleichung der Monaden mit den Seelen, welche die einzigen Substanzen sind, welche wir kennen[2]). Von ihnen ist auch nur unsere eigene Seele uns unmittelbar bekannt und nach Analogie mit unserer Seele haben wir alle Substanzen zu beurtheilen. Leibniz findet nun aber in den verschiedenen Graden des Lebens ein Mittel unendliche Verschiedenheiten der lebendigen Substanzen anzunehmen und daraus die Mannigfaltigkeit der Natur zu erklären. Den niedrigsten Grad der Monaden nennt er nackte Monaden. Ihr Zustand kann mit der Ohnmacht verglichen werden oder mit dem Samenzustande, in welchem die Substanz es noch nicht zu einer organischen Entwicklung gebracht hat. Denn erst wenn eine Monade mit Sinnenwerkzeugen bekleidet und gleichsam bewaffnet worden ist, bringt sie es zu hervorstechenden und bemerkbaren Wahrnehmungen; den nackten Monaden dagegen kommt nur das kleinste Leben zu, Empfindung und Begehren, aber nicht Wahrnehmung und bewußtes Begehren; dieses kleinste, unmerkliche Leben muß jeder lebendigen Kraft, selbst in den Pflanzen zugeschrieben werden[3]). Einen höhern Grad des Lebens haben

1) Monad. 57; Dut. II, 1 p. 75; 79; 82 sq.; 86. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode, des simplicités fécondes, des unités de substance, mais virtuellement infinies, par la multitude de leur modifications, des centres qui expriment une circonference infinie. Ib. III p. 500.

2) Dut. III p. 500. Les monades, dont celles qui nous sont connues, sont appellées ames.

3) Monad. 14 sq.; 21 sqq.; nouv. ess. II, 9, 11 p. 95.

die thierischen Wesen; ihnen ist außer der Empfindung und dem Begehren Wahrnehmung und bewußtes Begehren, woran sich auch empirische Folgerungen anschließen, zu Theil geworden. Noch viel höher in der Stufenleiter der Dinge steht der Mensch. Über den Vorzug desselben, seine Vernunft und seinen Willen, werden wir uns später unterrichten müssen. Leibniz schließt sich der Meinung an, daß zur Vollständigkeit der Welt in der Stufenleiter der Dinge kein Grad fehlen dürfe [1].

Durch den Gradunterschied im Dasein und in der Entwicklung der Dinge will jedoch Leibniz die specifische Verschiedenheit derselben nicht verdrängen. Nicht weniger als der Cusaner macht er neben dem Grundsatze, daß in allem alles sei, den andern Grundsatz geltend, daß in jedem Dinge alles in verschiedener Weise sei. Dies ist sein Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden. Jede zwei Individuen müssen von einander verschieden sein durch einen Unterschied, welcher mehr als numerisch ist, weil ihre Lagen, ihre Gesichtspunkte in der Welt verschieden sind [2]. Zwei gleiche Individuen lassen sich nirgends nachweisen; wie ähnlich sie einander scheinen mögen, wenn man sie genauer untersucht, werden sie Verschiedenheiten zeigen. Wären sie gleich, so würde das eine an die Stelle des andern gesetzt werden können und sie würden nicht mehr zu unterscheiden sein. Daß sie verschiedene Lagen, ver-

1) Nouv. ess. III, 6, 42 p. 266 sq.

2) Nouv. ess. p. 12 sq. Deux choses d'une même espèce — — ont toujours chacune son rapport originaire aux points de vue, qu'elles auront dans l'univers. — — Leur différence est toujours plus que numérique.

schiedene räumliche Verhältnisse haben, setzt voraus, daß es einen Grund giebt, weswegen sie verschieden gestellt sind. Es beruht daher dieser Satz auf dem Satze des zureichenden Grundes [1]). Hierin liegt ein Grund gegen die Cartesianische Ansicht, daß die Natur der Körper nur in der Ausdehnung bestehe, weil diese kein Princip für die Verschiedenheit der Dinge abgiebt, und eben so gegen die Atomenlehre, weil nach den Voraussetzungen dieser der Annahme, daß es einander gleiche Atome gebe, nichts entgegensteht. Auch sein Streit gegen die unbeschriebene Tafel in der Natur ist hierin begründet [2]). Die Richtung seiner Lehre geht nun nach dieser Seite zu darauf aus die Erscheinungen aus den innern specifischen Kräften der Dinge zu erklären. In allen Dingen ist alles in bestimmter Weise angelegt und geordnet; denn auch das unentwickelte Innere der Dinge ist kein Chaos [3]). So wie die Substanzen von einander verschieden sind, so auch ihre Handlungen, welche einen individuellen Charakter an

1) Dut. II, 1 p. 128; 146; VI, 1 p. 233. Il faut nécessairement qu'il y ait une raison pourquoi l'ame A est dans le corps B et l'ame E dans le corps F par la règle généralle que rien n'arrive sans quelque raison. Mais s'il n'y avait point de différence entre A et entre E ces ames seraient indifférentes à l'égard des corps B et F et par conséquent elles auraient été placées sans raison.

2) Dut. V p. 563. Quia non dantur in natura duo individua perfecte similia inter se, hinc principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis; qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. Ib. VI, 1 p. 175; nouv. ess. II, 1, 2 p. 66; 27, 3 p. 189 sq. Den Ausdruck specifischer Unterschied hält Leibn. jedoch nicht für genau. Dut. II, 1 p. 89.

3) Théod. p. 475. b.

sich tragen. Die passive Kraft, durch welche die Dinge Widerstand leisten, ist zwar allen Dingen gemein; aber eine jede Substanz hat auch eine ihr eigene Kraft zu specifisch verschiedenen Thätigkeiten [1]). Hierin stimmt Leibniz ganz mit den Theosophen überein.

Leibnizens Monadenlehre setzt sich nun sehr entschieden der Cartesianischen Annahme entgegen, daß es körperliche Substanzen gebe. Ein jeder Körper ist theilbar, keine Einheit, keine Monade, sondern nur ein Aggregat, wie eine Herde oder ein Sandhaufen, welches wir nur für eine Einheit ansehn, weil unsere sinnliche Empfindung nicht genug die Theile desselben zu unterscheiden weiß. Nur in der verworrenen Vorstellung unserer Einbildungskraft betrachten wir ein solches Aggregat als eine Einheit; in Wahrheit haben wir den Körper nur für eine Erscheinung anzusehn [2]). Mit diesem Streite gegen die Substanz des Körpers hängt der Streit gegen die mechanische Naturerklärung zusammen. Man kann erste und zweite Materie unterscheiden. Die erste Materie ist aber nicht allein durch Ausdehnung zu erklären, schon viele andere haben gezeigt, daß ihr auch Undurchdringlichkeit, Widerstand gegen den Stoß beigelegt werden muß. Dies ist nur etwas Leidendes in der Materie; es bezeichnet nur eine natürliche Unvollkommenheit der Dinge, die natürliche

---

1) Dut. I p. 733; II, 1 p. 145.

2) Dut. II, 1 p. 32; 206 sq. Le corps n'a point de véritable unité, ce n'est qu'un aggrégé, que l'école appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un être de raison, ou plutot d'imagination. Ib. p. 215; IV, 1 p. 185.

Trägheit, die Erstarrung der Kraft, in den Zuständen, in welchen sie gehemmt auf der niedrigsten Stufe des Daseins steht; man kann hierin den Grund alles Übels sehen. Aus dieser Materie kann die Bewegung nicht abgeleitet werden, eben so wenig wie der Gedanke [1]). Diese erste Materie ist aber auch nur etwas Unvollständiges, eine Abstraction, weil etwas schlechthin Leidendes nicht sein kann. Die Materie, wie sie wirklich ist, hat immer Form, ist also als zweite Materie zu denken, ein Haufen von Substanzen oder Monaden [2]). In einem solchen ist auch Kraft und ohne Kraft würde man keine Bewegung erklären können. Nun zeigt sich Leibniz, von seiner Neigung zur mathematischen Naturerklärung getrieben, zwar allerdings geneigt den Mechanismus der Natur durchgängig zu behaupten, aber er bezieht ihn nur auf die Erscheinungen und die Materie. Weil die erste Materie das rein Leidende ist, kann die Bewegung, welche wir in ihr finden, nicht aus ihr kommen; sie setzt einen bewegenden Körper voraus und muß durchaus mechanisch erklärt werden [3]). Die Körper als solche sind Maschinen und zwar bis in ihre kleinsten Theile herab, nicht allein wie unsere künstlichen Maschinen, welche in ihren Theilen noch etwas

---

1) Ib. II, 1 p. 208. Non seulement l'étendue, mais encore l'antitypie attribuée aux corps, est une chose purement passive, et par conséquent l'origine de l'action ne saurait être une modification de la nature, dont le mouvement aussi bien que la pensée doivent venir de quelque autre chose. Théod. 30; p. 658. Mala a torpore creaturae, welches an Helmont erinnert.

2) Nouv. ess. IV, 3, 1 p. 343; Dut. II, 1 p. 214.

3) Dut. II, 1 p. 208 sq.

bewahren, was wir durch unsere mechanischen Vorrichtungen nicht überwältigen können [1]. Es ist Voraussetzung dieser mechanischen Naturerklärung, daß der bewegende Körper den bewegten berühren muß und nur durch den Stoß ihn bewegen kann. Jede Bewegung in die Ferne ist daher von ihr ausgeschlossen und es ist daher folgerichtig, daß Leibniz Anziehung und Gravitation als mit ihr unverträglich verwirft [2]. Noch schärfer als die Cartesianer will er den Mechanismus fassen; nicht allein hat die erste Materie keine Kraft eine neue Bewegung anzufangen; von ihr kann auch keine Veränderung in der Richtung der Bewegung ausgehn [3]. Alles dies gilt jedoch nur von der ersten Materie, von der reinen Passivität des Körpers; in der zweiten Materie dagegen sind die Monaden, die lebendigen Kräfte, miteingeschlossen. Dem Satze des Descartes, daß immer dieselbe Größe der Bewegung in der Welt bleibe, kann er nun nicht beistimmen; aber er glaubt ein nicht weniger strenges Gesetz an dessen Stelle setzen zu dürfen, daß nemlich nicht allein der Monaden Kraft zu bewegen, sondern auch ihre Thätigkeit in

---

1) Monad. 64.

2) Dut. II, 1 p. 150. Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant. — — Toute autre opération sur les corps est ou miraculeuse ou imaginaire. Ib. p. 208; VI, 1 p. 190. Das Gesetz der Schwere wird natürlich nicht geleugnet, aber seine Erklärung aus der Attractionskraft als einer ursprünglichen Eigenschaft der Materie. Auf sie sich zu berufen heißt nur eine qualitas occulta einführen. Dut. II, 1 p. 330.

3) Ib. II, 1 p. 70.

Hervorbringung der Bewegung immer gleich groß bleibe [1]). Die Annahmen, von welchen er in der Aufstellung dieses Gesetzes ausgeht, zeigen auf der einen Seite das Bestreben seiner Zeit alles auf das Kleinste oder Einfache zurückzuführen, auf der andern Seite dringen sie auf die engste Verbindung des Begriffes der Substanz mit dem Grunde der Bewegung. Leibniz kann natürlich auch die Bewegung nur für eine Erscheinung ansehn; denn sie ist nur etwas Zusammengesetztes, welches aus den kleinsten, untheilbaren Momenten erklärt werden muß, eine verworrene Masse, welche wir durch Analyse überwinden müssen. Im Augenblicke, im Kleinsten der Zeit, ist keine Bewegung; aber die Bewegung setzt sich zusammen aus den kleinsten Bestrebungen der Monaden, welche sich immer gleich bleiben, selbst unter den entgegengesetzten Bestrebungen, welche ihre Wirkung hemmen oder aufheben. Diese kleinsten Bestrebungen, ein Hang, ein Conat im Übergehn aus der einen Empfindung in die andere, bleiben doch niemals im Innern der Monade ohne Wirkung und sind dem Wesen der einfachen Kräfte ursprünglich verbunden, der wahre Grund der Bewegung [2]). Die

---

1) Erdm. p. 192. a. Il se conserve non seulement la force, mais encore la même quantité de l'action motrice. Dut. II, 2 p. 80.

2) Dut. II, 1 p. 65. Un état momentané d'un corps qui est en mouvement, ne pouvant point contenir du mouvement, qui demande du tems, ne laisse pas de renformer de la force. Ib. III, p. 315. Nihilque adeo in ipso (sc. motu) reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet. Die gewöhnlichen Ausdrücke sind nisus, conatus. Ib. II, 2 p. 8; 39. Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium.

Monaden sind eben lebendige Kräfte; ihre wirkliche Entwicklung möchte er mit ihrem Triebe als gleichbedeutend setzen. In ihr findet er das den Substanzen eingeborne Gesetz, welches alles beherscht, welches wie die angebornen Begriffe ursprünglich in jedem Dinge wohnt, den Grund alles Thuns und alles Leidens in der Körperwelt wie in der Geisterwelt, welchen wir nur selten verstehen mögen [1]). Das ursprüngliche Bestreben zur Thätigkeit bewegt immer in gleicher Zeit die Monaden innerlich; ihm muß das Leiden in der Körperwelt entsprechen, wie es in der Erscheinung, in der Bewegung sich ausdrückt. Beide Gesetze für die innere Thätigkeit und für die äußere Erscheinung sind gleich unverseßlich [2]). So will Leibniz die mechanische Naturerklärung aufrecht erhalten, indem er ihr nur eine dynamische Grundlage unterschiebt, die Kraft der Monaden, welche in beständiger Gleichmäßigkeit zur Thätigkeit antreibt.

Man wird sich fragen müssen, was Leibniz unter Erscheinung verstehe. Er ist natürlich weit davon entfernt sie als etwas zu betrachten, was gar keine Wahrheit abwerfen könnte, sonst würde er sich keine Mühe in ihrer Erforschung gegeben haben; vielmehr bezeugt er sich sehr unzufrieden mit den Vorstellungen der Cartesianer, welche den sinnlichen Qualitäten nicht genug Aufmerksamkeit schenkten, weil sie in ihnen keine Ähnlichkeit mit den Bewegungen oder Gegenständen unserer Sinne fänden [3]).

---

1) Dut. II, 2 p. 51.
2) Ib. p. 153.
3) Nouv. ess. II, 20, 6 p. 124.

Wenn daher Leibniz etwas für Erscheinung erklärt, so pflegt er hinzuzufügen, daß es eine wohlbegründete Erscheinung sei. Der Materie, der Ausdehnung, der Zeit, der Bewegung liegt etwas Wahres zum Grunde; wir sollen dies nur recht erkennen lernen und nicht den Schein, welcher am Sinnlichen haftet, für die Wahrheit selbst halten. Was aber nach Leibnizens Meinung die Wahrheit in den Erscheinungen ist, zeigt sich am deutlichsten an seiner Erklärung der Materie. Er erblickt in ihr die Mischung der Wirkungen des Unendlichen [1]), d. h. sie geht ihm hervor aus den unendlichen Beziehungen, durch welche ein jedes Ding von der ganzen übrigen unendlichen Welt aus bestimmt wird. Durch diese Bestimmungen erleidet es seine Modificationen. Daher verlangt die Ordnung der Welt die Materie, und ebenso ist es mit dem Raume, der Zeit und der Bewegung [2]); es ist überall dasselbe Gesetz, nach welchem die Erscheinungen sich bilden. Die Monaden, wie wir sehen, haben zwar keine Ausdehnung, sie nehmen keinen Raum ein; aber sie haben eine Lage ihrer eigenthümlichen Natur gemäß, in Verhältniß zu andern Monaden und darauf beruht das, was wir Raum nennen; er bezeichnet nur die Ordnung des Zusammenseins für die Monaden. Ebenso ist es mit zeitlicher Dauer und Bewegung. Die Bestrebungen der Dinge sind ohne Dauer und zeitlicher Ausdehnung; jede von ihnen

1) Ib. p. 12. La matière, c'est à dire le melange des effets de l'infini.

2) Théod. 120. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems et des lieux. Cet ordre démande la matière, le mouvement et ses loix.

ist nur einen untheilbaren Augenblick; aber aus ihrer Ordnung setzt sich die Bewegung und die Folge der Zeiten zusammen; ihrer Wahrheit nach ist die Zeit nichts weiter als die Ordnung des Nacheinanderseins [1]. Alle diese Lehren streben dahin die Erscheinungen auf das Kleinste, auf das Einfache, und auf die Verhältnisse, welche aus den kleinsten Elementen sich bilden, zurückzuführen. In den Erscheinungen ist nichts anderes wahr, als die einfachen Elemente und ihre gesetzmäßige, nach bestimmtem Verhältnisse gebildete Ordnung. Wer das Sinnliche erklären will, muß erkennen, woraus es sich zusammensetzt und in welchen Verhältnissen es zusammengesetzt ist. In der Erscheinung stellt sich diese Wahrheit, welche ihr zum Grunde liegt, nur in verworrener Weise dar, weil unsere Sinne alles nur verworren erkennen; unser Verstand muß darauf ausgehn diese sinnliche Verworrenheit in bestimmte Begriffe aufzulösen [2].

Erst an dieser Stelle werden wir die ganze Größe der Macht ermessen können, welche die mathematische Vorstellungsweise über Leibniz ausübt. Ihm kommt alles darauf an, daß wir die Verhältnisse uns entwirren und auf ein bestimmtes Maß zurückführen, in welchen die kleinsten Elemente der Erscheinung unter einander stehen. Man könnte glauben, daß seine Neigung zu theosophischen Vorstellungsweisen, seine Zurückführung des Sinnlichen

1) Nouv. ess. II, 12, 17 p. 106; 14, 16 p. 109; 24 p. 111; 23, 19 p. 180; Dut. II, 1 p. 121. J'ai marqué plus d'une fois, que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif comme le tems, pour un ordre de coexistences, comme le tems est un ordre de successions.

2) Nouv. ess. II, 21, 72 p. 170.

auf das geistige Leben ihn von der mathematischen Erklärung ablenkte. Aber er setzt den überschwenglichen Bestrebungen der Theosophie, ihrer Neigung alles in das Unendliche zu ziehen seine mathematischen Berechnungen entgegen, welche überall auf das bestimmte Maß bringen und das Geistige selbst soll sich diesen Berechnungen nicht entziehn. Zwar liegt das Unendliche in jeder Monade, aber nur in verworrener Weise; sonst würden die Monaden Götter sein. Die einzelnen Substanzen der Welt sind zwar unendlicher Vorstellungen fähig, aber was ihre wirklichen Gedanken betrifft, so sind sie beschränkt auf einen bestimmten Grad der Erkenntniß oder des Bewußtseins [1]. Es kommt daher überall an auf die Entwirrung der Gedanken, bis in ihre kleinsten Elemente und auf die Verhältnisse, in welchen sie unter einander stehen. Auch diese Entwirrung will nun aber Leibniz in einer rein mathematischen Weise zur Erkenntniß bringen. Dem Werden legt er eine Kraft zum Grunde, die Bewegung hat eine dynamische Grundlage, aber aus dieser Grundlage gehen doch alle die Entwicklungen derselben nach mathematisch bestimmbaren, nach mechanischen Gesetzen hervor. Daher steht Leibniz nicht an die Seele für ein geistiges Automat zu erklären; von einer Maschine unterscheidet sie sich nur dadurch, daß die Elemente ihrer Bewegung Gedanken sind. Alles in der Natur, in der Welt geschieht

---

1) Monad. 60. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par le degrès des perceptions distinctes.

mathematisch nach einem bestimmten Verhängniß [1]). Nur auf das Verhältniß der einmal festgestellten Elemente kommt alles in der Entwicklung der Erscheinungen an.

Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß die Begründung der Verhältnisse, auf welche alles zurückgeführt werden soll, in der Leibnizischen Lehre nur schwach vertreten ist. Die Mannigfaltigkeit in den Monaden wollte Leibniz, wie wir gesehn haben, daraus ableiten, daß sie unendlicher Beziehungen zu andern Monaden fähig sind; es würde also darauf ankommen zu erkennen, von welcher Art die Verhältnisse sind, in welchen die eine Substanz zu der andern steht. Nun sollen aber die Monaden nur innere Entwicklungen haben; es fehlen ihnen Fenster, durch welche etwas in sie ein oder von ihnen ausgehen könnte. An dem Begriff der Substanz festhaltend kann Leibniz die Thätigkeiten, welche er der Substanz beilegt, nur als ihre eigenen Thätigkeiten, als ihre innern Entwicklungen betrachten; alle ihre Wirkungen sind nur in ihr vorhanden [2]). Die Hemmungen, welche sie durch ihre Entwicklungen überwindet, bestehen auch nur in ihr, auf andere Dinge können sie nur insofern bezogen werden, als sie in

---

1) Guhrauer Leibn. Deutsche Schr. S. 48 f. Daß alles durch ein festgestelltes Verhängniß hervorgebracht werde, ist eben so gewiß, als daß dreimal drei neun ist. — — Die Mathematik oder Meßkunst kann solche Dinge gar schön erläutern, denn alles ist in der Natur mit Zahl, Maß und Gewicht oder Kraft gleichsam abgezirkelt. — — Hieraus sieht man, daß alles mathematisch, das ist unfehlbar, zugehe in der ganzen weiten Welt.

2) Dut. II, 1 p. 70. Il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances, mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même.

den Vorstellungen von andern Dingen bestehn [1]. Der Substanz kommt daher immer nur eine immanente, aber keine transiente Thätigkeit zu [2]. Daher nimmt Leibniz zwar eine ursachliche Verbindung und Wechselwirkung unter den Monaden an, aber sie soll nur ideal sein, d. h. nur in den gedachten Verhältnissen zwischen der einen und der andern Monade bestehn, ohne daß die eine auf die andere einen physischen Einfluß ausüben könnte [3]. Man kann von der Wirkung der Seele auf den Körper sprechen, aber nur wie man nach dem Copernikanischen Systeme von dem Aufgehen der Sonne spricht [4]. Nun unterscheidet zwar Leibniz zwei Arten der Verhältnisse, solche, welche nur auf der Vergleichung unseres Geistes unter den Gegenständen beruhen und nur in unserm Verstande sich finden, und andere, welche im gegenseitigen Zusammenhange der Dinge gegründet sind [5]; aber einen wirksamen Zusammenhang unter den Dingen leugnet er doch. Die Sonne sehen wir nur in uns; dadurch soll ihr Sein nicht geleugnet werden; sie ist auch für andere da; daß wir sie sehen in uns, soll etwas außer uns bedeuten; aber daß sie das Sehen in uns bewirke, kann nicht behauptet werden [6]. Der wirksame Zusammenhang, wel-

1) Ib. p. 319. Impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa.

2) Ib. II, 2 p. 54.

3) Monad. 51.

4) Dut. II, 1 p. 69.

5) Nouv. ess. II, 11, 4 p. 98; 12, 3; 7 p. 103.

6) Raspe p. 501.

cher ohne Lücke über alles sich erstreckt, findet doch nur im Innern eines jeden Dinges statt, welches alle seine Thätigkeiten ursprünglich in sich angelegt enthalten muß [1]). Alles dies ist nur eine Folgerung daraus, daß die Substanzen der Welt ausschließlich nach der Analogie mit unserer Seele betrachtet werden. Es leuchtet ein, daß es die Gefar herbeizieht alle Verhältnisse der Substanz zu andern Substanzen in Gedankendinge aufzulösen.

Man kann nicht sagen, daß Leibniz diese Gefar nicht gesehn hätte. Um ihr auszuweichen sucht er den Begriff der Monade, d. h. der seelenartigen Substanz, mit dem Begriffe des Leibes in eine nothwendige Verbindung zu bringen. Er lehrt, jede geschaffene Monade müsse mit einem organischen Körper verbunden sein, in Beziehung auf welchen sie empfinde und begehre [2]). Nur Gott, welcher ohne Leiden, reine That ist, ist auch ohne Körper [3]). Wir lernen hieraus, daß der Begriff der nackten Monade doch nur die äußerste Grenze des Daseins einer Substanz bezeichnet, welche in Wirklichkeit nie erreicht wird; wir lernen hieraus aber auch, daß der Körper der Monade doch nur ihr Leiden ausdrückt. Leibniz setzt nun erst die verkörperte Monade, zu welcher Seele und Leib gehören, bilde das lebendige Wesen, das wahre Substrat der Erscheinungen oder die Person [4]). Aber wenn wir weiter

---

1) Dut. II, 2 p. 154.

2) Ib. V p. 375. Omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque.

3) Nouv. ess. II, 1, 12 p. 70.

4) Dut. V p. 373. Omnem monadem esse incorporatam, — — seu omnem monadem suum corpus organicum habere

nachforschen, worin die enge Verbindung des organischen Leibes mit der Seele bestehe, so finden wir darüber doch nur ungenügende Auskunft, soweit der Gedanke der weltlichen Substanz reicht. Denn jeder Körper ist doch nur ein Aggregat, welches nur in unserer verworrenen Vorstellung besteht; wenn wir es auflösen, kommen wir nur auf unkörperliche Monaden. Auch der organische Leib ist aus Monaden zusammengesetzt, welche als Werkzeuge, als dienende Kräfte der Seele sich anschließen, und die Seele ist die herschende Monade. Fast ganz wie Giordano Bruno drückt sich Leibniz über dies Verhältniß aus. Die Organe wechseln; das Verhältniß des Herschens und des Dienens unter den Monaden ist in einem beständigen Flusse vom Leben bis zum Tode, welche beide nur verschiedene Grade in der Entwicklung der Monade bezeichnen, und jede Monade in der Zusammensetzung hat ihr eigenes inneres Sein für sich 1). Diese Erklärungsweise setzt die äußern Verhältnisse der Substanzen voraus,

---

atque ita vivum constituere. Théod. p. 494. b. Je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'ame et le corps, qui en fait un suppot. Ib. 59. L'ame et le corps composent un même suppot, ou ce qu'on appelle une personne. Grotef. Briefw. p. 204. Non dico corpus componi ex animabus, neque animarum aggregato corpus constitui, sed substantiarum. Anima autem proprie et accurate loquendo non est substantia, sed forma substantialis, seu forma primitiva inexistens substantiae, primus actus, prima facultas activa.

1) Dut. III p. 499 sq.; monad. 70 sqq. Chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'ame dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son ame dominante.

sie will dieselben in den Begriff der Substanz miteinschließen, bringt aber doch eben so sehr darauf, daß wir sie vom Begriff der einzelnen Substanz getrennt halten sollen. Die eingekörperte Monade, welche nicht ohne ihren organischen Leib gedacht werden soll, ist doch nur durch ihre Einheit ein Wesen, das Aggregat ihres Leibes dient ihr nur als Werkzeug, über welches sie herscht [1]), Dienen und Herschen aber, wechselseitig, wie beide gedacht werden müssen, bezeichnen nur ein Verhältniß größerer oder geringerer Vollkommenheit unter völlig von einander getrennten Substanzen, welche nur unter einander verglichen werden [2]). In Wahrheit ist daher die Vereinigung der Seele mit dem Leibe nichts weiter als eine Übereinstimmung derselben unter einander, welche daraus hervorgehn soll, daß beide derselben Welt angehören und dieselbe Welt in sich darstellen. Denn hieraus ergiebt sich, daß sie in Verhältniß zu einander gedacht werden müssen [3]). Es würde nun wohl möglich sein zu

---

1) Feder comm. epist. Leibn. p. 399. En tout ce qui est une véritable substance, il y a deux choses; l'une est le principe de l'unité, qui fait que la substance est véritablement un être; — — l'autre chose qui entre dans l'essence de la substance, est l'instrument du principe précédant, qui concourt avec lui pour les fonctions. C'est ce qu'on appelle la matière, qui n'est qu'un assemblage d'organes; tel est notre corps.

2) Monad. 49 sqq.

3) Ib. 78. L'union ou bien la conformité de l'ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et il se recontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers. Dut. II, 1. p. 33. L'accord et l'union physique de l'ame et du corps.

dieser Auffassungsweise Vertrauen zu fassen, wenn nicht Leibniz doch auch wieder die Einheit der Welt zu leugnen schiene, indem er sie, wie jeden Körper, nur als ein Aggregat betrachtet [1].

Wir müssen hierbei eine Vorstellungsweise erwähnen, auf welche Leibniz bei Untersuchung dieses Punktes seiner Lehre eingegangen ist, ohne sie zu einem entscheidenden Ergebniß geführt zu haben. Wir meinen seine Lehre vom dem substantiellen Bande unter den Monaden [2]. Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Leibnizens nach allen Seiten umher spähender Geist in der vorherrschenden Richtung seiner Lehre doch nicht ganz sich befriedigt finden konnte. Sie schritt dazu die Einheit der Welt aufzuheben, an die Stelle des realen Bandes unter allen kleinern und größern Gemeinheiten setzte sie nur ein ideales Band, die Wechselwirkung unter den geschaffenen Substanzen ließ sie nur als eine Übereinstimmung unter ihren Thätigkeiten erscheinen. In allen diesen Punkten kehrt sich die verneinende Seite seiner Lehre heraus, welche seiner Rei-

1) Dut. VI p. 195; 194. Series infinitorum non potest pro uno toto haberi. Nouv. ess. II, 13, 21 p. 108; théod. 195. L'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout. — — Le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

2) Die Lehre ist oft besprochen worden, ausführlich und gut besonders von K. M. Kahle (Leibnizens vinculum substantiale. Berl. 1839). Man hat erkannt, daß die Äußerungen Leibn. über diesen Punkt gegen Des Bosses sehr unbestimmt und flüchtig sind; man hat ihnen deswegen allen Werth abgesprochen; darüber hat man die Gründe übersehn, welche Leibn. zu diesen Äußerungen führten und ähnliche Äußerungen auch gegen andere als des Bosses aussprechen ließen.

gung in allen philosophischen Lehren eine positive Wahrheit zu finden nicht entspricht. Er möchte daher, wenn er nur irgend könnte, auch ein positives Band unter den Monaden entdecken. Hierauf beruht es, daß er auf die Lehre vom substantiellen Bande einzugehn nicht verschmäht hat. Als ein substantielles Band betrachtet er es, weil alle Wahrheit doch zuletzt in der Substanz begründet sein muß. Er sucht ein solches besonders bei der Betrachtung der organischen Körper geltend zu machen, weil er in ihnen zwar nur eine Sammlung von Monaden finden kann, aber doch eine Sammlung erblicken muß, welche von Natur begründet ist und eine engere Vereinigung ihrer Theile bezeugt. Um sie zu erklären ist er geneigt einen realen Grund ihrer Organisation anzunehmen, welcher nicht verglichen werden darf mit dem nur örtlichen Zusammensein eines Haufens von Steinen, weil er eine Einheit für sich bildet. Er ist sogar geneigt diese Vereinigung der von Natur zusammengehaltenen Substanzen mit dem geistigen Bande zu vergleichen, welches die Stoiker als den Grund körperlicher Einheiten ansahen [1]. Hierauf beruht ihm auch die reale Continuität unter den

1) Dut. II, 1 p. 299. Substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra animam realizans. Ib. p. 300. Aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum sit unum substantiale, habens unam monada dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, qualis est in acervo lapidum; haec consistit in mera unione praesentiae, seu locali, illa in unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant unum per se, cum prius vocent unum per accidens. Ib. p. 309 sq. Über die Vergleichung mit dem spiritus der Stoiker ib. p. 312. Vergl. auch ib. p. 321 sq.

Monaden, ja überhaupt ein jedes reale Verhältniß unter ihnen, welches nicht allein in der Vergleichung besteht, die nur vom Geiste angestellt wird [1]), so wie schon früher von uns bemerkt wurde, daß er nicht alle Verhältnisse der Dinge als bloße Gedankendinge angesehen wissen wollte. Ganz in Übereinstimmung hiermit ist es, daß er die Körper, welche eine belebende Form in sich tragen, als eine Substanz betrachtete, wärend er andere Körper, welche nicht durch eine herschende Monade vereinigt sind, nur als Phänomene oder Aggregate ansah [2]).

In demselben Gedankengange finden wir es auch, daß Leibnitz nicht allein in der Seele und in ihrem organischen Leibe oder in den lebendigen Individuen, sondern auch in den Arten und Gattungen der einzelnen Dinge ein reales Band annimmt. Man wird im Allgemeinen bemerken müssen, daß seine Weise die einzelnen Substanzen auf sich zu beschränken, ihre Wechselwirkung aufzuheben und selbst das Ganze der Welt nur als ein Aggregat zu betrachten dem Nominalismus angehört, ja die äußerste Folgerung des Nominalismus ausspricht, indem sie jedes allgemeine Band unter den untheilbaren Dingen leugnet. Dennoch mochte in der äußersten Folgerung des Nominalismus ein Antrieb liegen an ihm stutzig zu werden.

---

1) Ib. p. 320. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest.

2) Erdm. p. 445. b. Si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi, adeoque in hoc, tanquam in materia et forma, substantiam corporis consistere; quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse aut saltem verorum aggregata.

In seiner Jugend hatte Leibniz sich für ihn fast ohne Einschränkung erklärt 1). Man hat hierauf zu großes Gewicht gelegt. In seinem Alter war er dem Realismus geneigter, ohne sich doch so entschieden für ihn auszusprechen, wie Shaftesbury; er neigt sich vielmehr dahin den Streit zwischen Nominalismus und zwischen Realismus als eine abgemachte Sache, die nur der Schule angehörte, zu beseitigen 2), indem er jedoch festhält, daß eine eigene Natur in den Arten der Dinge sich finde, welche sie zusammenhält und wenigstens die Arten der organischen Dinge zu einer Einheit für sich macht. Doch sind wir gewöhnlich außer Stande diese Einheit in positiver Weise und in ihrer innerlichen Natur zu erkennen; nur die Art der Menschen macht hiervon eine Ausnahme; wir wissen, daß die Vernunft ihr Wesen ausmacht 3). So sehen wir, daß die Untersuchungen über die Einzelheiten der Natur Leibnizens empfänglichen Geist doch dazu zwangen viele Einheiten anzunehmen, welche weit über das Gebiet der wahren Atome der Natur hinausgehen.

Solche Annahmen sind jedoch ohne Zweifel in dem Systeme Leibnizens nur von untergeordneter Bedeutung und bezeichnen nur die Biegsamkeit seiner Gedanken und den Reichthum der Wendungen, welche er ihnen zu geben

---

1) In seiner Dissertation de principio individui, in seiner Ausgabe des Nizolius und sonst.

2) Man muß darüber nachlesen nouv. ess. III, 6, besonders §. 32 p. 284. Il y avait autrefois deux axiomes chez les philosophes; celui des réalistes semblait faire la nature prodigue, et celui des nominaux la semblait déclarer chiche.

3) Ib. III. 6, 14 p. 271; 24 p. 278; 36 p. 286 sq.

wußte. Sein System ist doch von der modernen Auffassungsweise des Nominalismus erfüllt, es hat sich in ihr bestärkt durch die idealistische Richtung seiner Gedanken, welche ausgehend von dem Satze, ich denke, also bin ich, alle Substanzen nach der Analogie des Ich betrachtete, das Ich aber nur in den reflexiven Thätigkeiten der Seele fand. Daher sehen wir ihn, wenn auf die äußern Wirkungen und Verhältnisse der Dinge die Rede kommt, in der Regel seine Zuflucht zu einem Grunde nehmen, welcher über das Weltliche hinausgeht. Die Verhältnisse der Dinge unter einander hängen vom Geiste ab, aber nicht vom Geiste des Menschen, sondern vom Geiste Gottes, welcher alle Verhältnisse festsetzt [1]). Für diesen Gedanken eines höhern Grundes ist Raum gelassen durch die Bestimmung, welche früher erwähnt wurde, daß die Seele zwar sonst nur in sich alle ihre Begriffe und Gedanken findet, aber doch in Gott einen äußern Gegenstand ihres Denkens hat, welcher ihr unmittelbar gegenwärtig ist. Dieser Gegenstand wird als eine Substanz gedacht, wie die Seele, als eine Monade, so daß wir von der weltlichen oder geschaffenen die ursprüngliche Monade zu unterscheiden haben [2]), die wir als außer oder besser als über der Welt seiend uns denken sollen; denn Gott ist durch seine unmittelbare Wirksamkeit allen Dingen gegen-

1) Nouv. ess. II, 30, 4 p. 223. Les relations ont une réalité dépendante de l'esprit, — — mais non pas de l'esprit de l'homme, puisqu'il y a une supreme intelligence, qui les détermine toutes en tout tems. Grotef. Briefw. p. 187. Dieu fait la liaison ou la communication des substances.

2) Dut. V p, 375.

wärtig und darf daher nicht als außer der Welt seiend gedacht werden [1]. In dieser überweltlichen Ursache sollen wir den Grund aller Verhältnisse suchen für die geschaffenen Monaden, den Grund aller Ordnung, Harmonie und Schönheit in der Welt, weil alles dies nicht sein würde, wenn nur die weltlichen Monaden, eine jede von allen übrigen abgesondert wären, und daher gar keine Ordnung und kein Verhältniß zu einander hätten [2]. Gott ist daher der letzte Grund einer von ihm vorausbestimmten Harmonie, welche unter den weltlichen Dingen besteht; durch seine Vermittlung kommen wir zu dem Gedanken einer andern Einheit außer der Einheit der Substanzen oder Monaden, denn Harmonie ist Einheit in der Vielheit der Dinge [3].

Wir werden uns nun zuerst darnach umsehen müssen, worauf die Überzeugung Leibnizens beruht, daß wir ein solches überweltliches Wesen anzunehmen haben. Er suchte in der Weise seiner Zeit das Sein Gottes zu beweisen. Die bisher gegebenen Beweise hielt er für gut, meinte aber auch, daß sie verbessert werden könnten [4]. Unter ihnen unterschied er solche aus der Erfahrung, und andere, welche aus der reinen Vernunft fließen [5]. Zwar scheint er auf die erstern größeres Gewicht zu legen als

---

1) Théod. 217; Dut. II, 1 p. 123. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est pas nier qu'il est dans le monde.

2) Nouv. ess. IV, 10, 9 p. 407.

3) Dut. III p. 572 not. 17. Harmonia autem est unitas in multitudine.

4) Nouv. ess. IV, 10, 7 p. 405.

5) Monad. 45.

auf die letztern, wenn er äußert, ohne den Grundsatz des zureichenden Grundes würden wir das Sein Gottes nicht beweisen können [1]; aber wenn er behauptet, daß Gott das schlechthin nothwendige, d. h. das vom Dasein alles Zufälligen unabhängige Sein sei und daß wir würden Gott setzen müssen, auch wenn die Welt ewig wäre [2], so nimmt er einen Beweis für das Sein Gottes an, welcher auch unabhängig von dem Gedanken an die zufällige Welt, deren Dasein wir erfahren, durchgeführt werden könnte. Dahin treibt ihn auch die Ansicht, daß der Anfang der Welt nicht philosophisch bewiesen werden könne, sondern nur durch Offenbarung uns bekannt sei [3]. Geht er nun von der Erfahrung der Welt aus, so findet er in ihr einen doppelten Grund das Sein Gottes zu setzen. Der eine ist, daß die zufälligen Dinge der Welt einen zureichenden Grund haben müssen, der nur in einem vollkommenen Wesen gefunden werden könne; denn der zureichende Grund setzt ein Wesen voraus, welches in sich selbst seinen Grund hat; aus dem Begriffe eines solchen Wesens folgt aber seine Vollkommenheit [4]. Der andere Grund ist, daß die Ordnung der Dinge in der Welt in einem höhern Grunde beruhen muß, wie wir gesehen haben, der Grund aus der im Schöpfer prästabilirten Harmonie der Geschöpfe [5]. Der Beweis dagegen, welchen er unabhängig von der Erfahrung führen will, schließt

1) Théod. 44; Dut. II, 1 p. 169.
2) Erdm. p. 147.
3) Dut. IV, 1 p. 183.
4) Théod. 7; 44; Erdm. p. 147.
5) Dut. II, 1 p. 41; nouv. ess. IV, 10, 9 p. 407.

sich an den ontologischen Beweis an, welchen er nur für unvollständig hält, weil nicht bewiesen worden, daß ein vollkommenes Wesen, d. h. ein Wesen, welches von sich ist, keinen Widerspruch enthalte oder möglich sei [1]. Diesem Mangel sucht er abzuhelfen, indem er zeigt, jeder Widerspruch oder jede Unmöglichkeit beruhe auf Verneinung des einen durch das andere, das vollkommene oder unendliche Sein aber könne keine Verneinung in sich enthalten und müsse also möglich sein [2]. Er verbindet damit auch noch eine andere Bemerkung, daß nemlich das Sein eines nothwendigen Wesens, d. h. eines Wesens, welches seinem Begriffe nach und also von sich selbst ist, nothwendig angenommen werden müße, weil, wenn nichts von sich wäre, auch nichts von etwas Andrem sein könnte [3].

Es würde nicht schwer sein zu zeigen, daß alle diese Beweise nur von verschiedenen Merkmalen ausgehn, welche Leibniz im Begriffe Gottes zusammenzufassen strebte. Die Beweise aus der Erfahrung haben entweder den Begriff des Schöpfers oder den Begriff des allgemeinen Grundes, welcher die Vielheit der Dinge harmonisch verbindet, zu ihrer Grundlage, die Beweise aus der Vernunft den Begriff des allgemeinen, unbeschränkten Seins oder den Begriff des Seins

1) Sehr ausführlich darüber Dut. III p. 554 sq.; nouv. ess. IV, 10, 7 p. 403 sqq.

2) Monad. 45. Et comme rièn ne peut empecher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et, par conséquence, aucune contradiction, cela seul suffit pour connaitre l'existence de Dieu à priori.

3) Dut. II, 1 p. 254 sq. L'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose. — — Si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi.

von sich. Die Unentbehrlichkeit aller dieser Begriffe für die Denkweise Leibnizens wird keinem Zweifel unterliegen; über ihren Zusammenhang unter einander, durch welchen erst der Begriff Gottes erfüllt wird, finden sich auch mancherlei Andeutungen; aber man wird sich gestehen müssen, daß sie nicht so unter einander verknüpft worden sind, wie es ein strenger Beweis verlangen würde. Seine Beweise stehn und fallen mit seinem Systeme und wurzeln wesentlich in der Forderung eines letzten Grundes, welcher uns über die Fragen seiner Philosophie Rechenschaft geben könnte. Wir würden in das Unbestimmte hinausgetrieben werden, wenn wir nicht in Gott einen letzten genügenden Grund fänden[1]). Einen solchen fordert also unsere Vernunft. Nicht allein für die zufälligen Dinge der Welt, auch für die Begriffe unserer Vernunft wird ein solcher Grund gefordert, weil sie, wie schon bemerkt, nur Möglichkeiten darstellen würden, wenn sie nicht im Absoluten ihre Realität hätten. Das Absolute aber ist das Unendliche und die Idee des Unendlichen ist früher als die Idee des Beschränkten; sie ist uns angeboren, wie die Idee des Seins, welches wir eher denken müssen, ehe wir ihm Beschränkungen zufügen können[2]).

---

1) Monad. 37. Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être.

2) Nouv. ess. II, 14, 27 p. 112. L'idée de l'absolu est antérieure dans la nature des choses à celles des bornes qu'on ajoute. Ib. 17, 1 p. 116. L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont

So sieht Leibnitz in Gott die Quelle von zwei Arten unserer Gedanken, einerseits der wirklichen Dinge, welche wir thatsächlich in der Erfahrung finden, andererseits der Möglichkeiten, welche wir in unsern Verstandesbegriffen erkennen. Das eine soll er durch seinen Willen, das andere durch seinen Verstand oder sein Wesen sein [1]. Die Gründe dieser Forderungen, welche in der doppelten Richtung seiner Beweise ausgesprochen werden, wird man leicht begreifen können; aber es wird auch die Schwierigkeit einleuchten beide Gründe im Begriffe Gottes zu verbinden.

Leibnitz ist nun auch weit davon entfernt die Schwierigkeiten zu leugnen, welche er im Begriffe Gottes findet. Schon die einzelnen Bestimmungen in ihm verrathen sie, geschweige ihr Zusammenhang unter einander. Ein Punkt der Schwierigkeit ist es für uns endliche Wesen das Unendliche zu denken. Doch sollen wir das Unendliche nicht minder in den weltlichen Dingen als in Gott anerkennen; beide sind uns eben deswegen unbegreiflich [2]. In dieser Vergleichung zeigt sich Leibnitz geneigt das Unendliche mit dem Unbestimmten zu verwechseln; beide treten ihm ohne Zweifel nicht immer deutlich auseinander [3].

---

pas moins la source des idées, que Dieu est lui même le principe des êtres.

1) Nouv. ess. II, 15, 4 p. 112. Il est la source des possibilités comme des existences; des unes par son essence, des autres par sa volonté.

2) Dut. II, 1 p. 290; V p. 143; nouv. ess. III, 3, 6 p. 247. Nur das Allgemeine, Abstracte ist begreiflich, die concreten Individuen nicht, weil sie Unendliches in sich enthalten.

3) Vergl. besonders Dut. II, 1 p. 265.

wiewohl er nicht zugeben will, daß ein Zusammengesetztes im strengen Sinne des Wortes unendlich sein könnte[1]). Man wird über diesen Begriff des Unendlichen bei Leibnizen keine genauere Aufschlüsse erwarten dürfen.

Noch größer sind die Schwierigkeiten, welche im Begriffe des Schöpfers liegen. Gott soll der zureichende Grund alles Wirklichen, d. h. dieser sinnlichen Welt sein. Sie wird unterschieden von der übersinnlichen Welt, d. h. dem Gebiete der ewigen Ideen, welche im Verstande Gottes ihre Wahrheit haben, welche er auch unserm Geiste mitgetheilt hat, obgleich sie nur Mögliches uns bezeichnen[2]). Leibniz denkt nun Gott als die einfache Intelligenz, welche die Quelle aller Dinge, die naturirende Natur ist[3]). Er schließt sich an die Schöpfungslehre an; die Hervorbringungen Gottes sind ewig; sie sind Substanzen, die Monaden, denen ihre inneren Thätigkeiten, der Grund der Erscheinungen, nicht abgesprochen werden darf[4]). Jede Substanz kann aber nur aus dem Nichts hervorgebracht werden; würde sie aus etwas Anderm gebildet, so würde sie nur eine Modification dieses Andern sein[5]). Die Substanz der einfachen Dinge kann weder durch Zusammensetzung werden, noch durch Auflösung vergehn[6]). Doch betrachtet Leibniz auch, im Anschluß an die Lehre von der stetigen Schöpfung, die Geschöpfe als Gedanken oder Ful-

---

1) Dut. II, 1 p. 220; 272.
2) Dut. II, 1 p. 93.
3) Théod. 350; 417.
4) Erdm. p. 182. b. Les effets de Dieu sont subsistants.
5) Dut. IV, 1 p. 176.
6) Monad. 4 sq.

gurativen Gottes; durch den ewigen Act Gottes in ihrer Schöpfung werden sie auch beständig erhalten und sind in keinem Augenblick, in keiner ihrer Thätigkeiten ohne Gottes Beistand; Gott und das Geschöpf concurriren beständig im Bestehen des Geschöpfes. Das den Dingen der Welt eingeborne Gesetz bezeugt die unaufhörliche Fortdauer der göttlichen Wirksamkeit in ihnen [1]). Gott enthält daher alles von Ewigkeit in sich; zeitlich aber ist es erst geworden in der Welt, weil keine Zeit vor der Weltschöpfung war [2]). Die Schwierigkeit, daß in der Schöpfung und Erhaltung der Dinge, in der Concurrenz Gottes bei ihren veränderlichen Thätigkeiten Gott doch eine veränderliche Thätigkeit zuzuwachsen scheint, will Leibniz in der gewöhnlichen Weise heben, indem er meint, Gott, als die vollkommene Ursache, aus welcher alles emanire, trage alles in einem höhern Sinne in sich; er enthält sich dabei aber auch nicht des bedenklichen Ausdrucks, Gott trage alles dem Vermögen nach in sich [3]). Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu zeigen, wie flüchtig

1) Monad. 47; théod. 27; Dut. II, 2 p. 51; VI, 1 p. 174; Grotef. Briefw. p. 182; 187. Toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de notre substance.

2) Dut. II, 1 p. 156.

3) Ib. p. 180 sq. Dieu est tout éminement (eminenter), comme des effets sont dans leur cause, — — mais par émanation (emananter), parcequ'ils en sont les effets immédiats. — — Ib. VI, 1 p. 278. L'essence de Dieu renferme les créatures éminement, et a ainsi les idées de leur essence. Les effets sont toujours enveloppés virtuellement dans leur cause totale.

Leibniz alles dies hinwirft. Er ist weit davon entfernt in die Tiefen der Gottheit hinabsteigen zu wollen, wo die Gründe der Schöpfung liegen könnten. Es wurde schon erwähnt, daß er die Lehre von dem Anfange der Welt nur für eine offenbarte Wahrheit hielt; er äußert auch, Gott gewinne durch die Schöpfung der Welt keine neue Vollkommenheit [1]), obwohl er sonst die Schöpfung als einen Act seiner Güte ansieht oder zum Ruhme und zur Freude Gottes geschehn läßt [2]). Unter diesen flüchtigen Äußerungen kommt er nur immer wieder auf einen Punkt zurück, daß Gott nemlich aus freiem Willen, nicht aus metaphysischer Nothwendigkeit, welche in seinem Wesen läge, die Welt schaffe. Eine Freiheit der Wahl sollen wir als den Grund der Schöpfung in Gott ansehen [3]).

Bei diesem Punkte müssen wir doch noch einen Augenblick verweilen, weil er am deutlichsten zeigt, wie locker die Untersuchungen Leibnizens in diesem Gebiete zusammenhängen und wie wenig er zu einer sicheren Vereinigung der Merkmale, welche von ihm im Begriffe Gottes verbunden werden sollen, gelangt ist. Wenn Leibniz an die Unbegreiflichkeit Gottes sich erinnert, sollen wir ihn nicht vergleichen mit der Seele oder dem Ich, weil er nicht allein aus vorhandenen Naturanlagen entwickelt, sondern schafft [4]). Aber der allgemeine Grundsatz seiner Lehre, daß wir von uns ausgehend alles nach Analogie mit unserm Ich zu denken haben, treibt ihn doch viel stärker

1) Théod. 109.
2) Erdm. p. 670. a.
3) Théod. p. 201; 228.
4) Erdm. p. 147. a.

nach der entgegengesetzten Seite. Wir sehen ihn daher beständig Gott mit unserm Ich vergleichen und die Gedanken seiner Monadenlehre liegen dabei zum Grunde. Gott ist Intelligenz; so wie in den Monaden die Kraft der Grund alles andern ist, so ist auch Gottes Macht der Grund aller seiner Prädicate; alsdann entspricht sein Verstand den Empfindungen, sein Wille den Begehrungen der Monaden [1]). Es ist nun natürlich, daß die Vergleichung sich auch umkehren läßt. Von der Macht Gottes geht aus das Sein der Monaden, der Grund ihrer Eigenschaften, vom Verstande Gottes ihr Erkennen, von dem Willen Gottes ihr Begehren und ihre Güte [2]). Leibniz sieht nun nicht allein diese Eigenschaften Gottes als verschieden von einander an, sondern auch die Werke derselben, auf welche sie gerichtet sind. Der Macht Gottes ist alles möglich; sie begründet das Mögliche, welches weiter reicht als das Wirkliche, der Wille Gottes will nur das Gute und begründet das Wirkliche [3]). Dieselbe Unterscheidung, nur nicht ganz so vollständig durchgeführt, liegt

1) Monad. 48. Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la cononaissance, qui contient le detail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive.

2) Théod. 7. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien.

3) Ib. 171. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différents aussi. — — On considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existentes comme les objets de la volonté décrétoire.

der Lehre zum Grunde, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten oder das Wesen der Dinge von dem Verstande, die zufälligen Wahrheiten oder das Dasein der Thatsachen von dem Willen Gottes abhingen [1]. Daß jedoch diese Lehrweise gut mit der Schöpfungslehre in Übereinstimmung stehen sollte, wird man nicht sagen können. Denn die Schöpfungslehre setzt die Macht Gottes nicht als das Erste und den Grund aller übrigen Attribute, sondern als das Letzte. Dies erkennt Leibniz selbst an, indem er lehrt, daß erst der Verstand Gottes erkennen, darauf sein Wille beschließen und zuletzt seine Macht die Welt schaffen muß [2]. Die beiden Eigenschaften, welche voranstehn, zeigen nun aber deutlich, wie bei Leibniz der Begriff Gottes aus zwei verschiedenen Punkten sich zusammensetzt, welche nur in lockerer Verbindung stehen. Der Verstand Gottes ist der Grund der ewigen Vernunftwahrheiten, welche aber für die Welt nur Möglichkeiten sind; er wird bewiesen a priori, aus den Begriffen der Vernunft, indem er den Ort oder die Realität dieser Begriffe bezeichnet; hierin aber liegt keine Nothwendigkeit Gott als Schöpfer zu denken. Als solchen lernen wir ihn nur aus der Erfahrung kennen, welche uns den Willen Gottes beweist das Beste hervorzubringen und erst diesem Willen folgt seine Macht in der Hervorbringung der Dinge.

Das Anthropomorphistische in dieser Lehrweise wird

1) Dut. VI, 1 p. 207; monad. 46; théod. 7.

2) Théod. 7. C'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. — — Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences.

sich nicht verkennen lassen. Wie weit sich dasselbe verbreitet, macht sich besonders an den Untersuchungen über den Willen Gottes bemerklich. Leibniz möchte die Härte der Lehre vermeiden, daß Gott genöthigt sei den Willen zur Weltschöpfung zu fassen, er ist aber auch eben so sehr gegen die Lehre von der Indifferenz des Willens. Die Indifferenz, die Unentschiedenheit des Willens entspringt nur aus der Unwissenheit; je größer die Weisheit, um so weniger ein unentschiedener Wille. Daß der Wille bestimmt, determinirt werden müsse durch irgend einen vernünftigen Grund, fließt aus dem Grundsatze des zureichenden Grundes [1]. Einen indifferenten Gott anzunehmen würde nichts anderes heißen, als es unbestimmt lassen, ob das oberste Princip gut oder böse wäre [2]. Wodurch nun der Wille bestimmt wird, das ist, bei Gott wenigstens, nur der Verstand. Von Natur gehen die Thätigkeiten des Verstandes den Thätigkeiten des Willens voraus und bewirken den Willen; ihn bringt in Gott der Gedanke des wahrhaft Guten hervor [3]. Daraus fließt eine Abhängig-

---

1) Erdm. p. 148. Indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus. Ib. p. 669. a. Omnes actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans. — — Nihil fit sine ratione. Libertas indifferentiae est impossibilis, adeo ut ne in deum quidem cadat. Théod. 320; p. 644. b. sqq. Doch um das Wort Indifferenz will er nicht streiten. Erdm. p. 448. a.; théod. p. 473. b. sq.; 46; 232.

2) Théod. 177.

3) Dut. V. p. 386. In deo, ut in omni intelligente, actiones voluntatis esse natura posteriores actionibus intellectus, et perceptiones boni sive veri sive falsi efficere, ut velimus. At in perfecto sapiente, nempe deo, nulla est voluntas nisi veri boni.

keit, aber nicht eine strenge Nothwendigkeit des Willens und die Freiheit des Willens wird dadurch nicht aufgehoben. Denn die strenge Nothwendigkeit findet Leibniz nur in den theoretischen, aber nicht in den praktischen Gedanken; er nennt sie deswegen auch logische, metaphysische, zuweilen geometrische Nothwendigkeit. — Nur eine hypothetische oder moralische Nothwendigkeit findet bei allen Willensacten und Wirkungen Gottes nach außen statt; sie ist Gottes würdig, eine glückliche Nothwendigkeit, welche den Weisen verpflichtet das Gute zu vollbringen [1]. Leibniz scheut sich daher nicht Gott einer Pflicht zum Guten zu unterwerfen; das Gute soll er sich selbst schuldig sein. Seine Pflicht ist das Beste zu wählen; deswegen kann Gott nur die beste Welt und das Glück seiner Geschöpfe wollen [2]. Obwohl nun Leibniz die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen und dem besondern Willen Gottes nicht zulassen will, in dem Sinne, daß der letztere nicht im erstern eingeschlossen wäre [3], deutet doch die Annahme einer Wahlfreiheit, welche er Gott zuschreibt, eine ähnliche Unterscheidung an. Es werden nemlich unterschieden der vorhergehende und der folgende Wille Gottes, von welchen jener das Gute schlechthin, dieser das möglichst Beste will. Der letztere kann nur aus einer Vergleichung verschiedener Möglichkeiten die

1) Théod. p. 473. b. La nécessité absolue, qu'on apelle aussi logique et métaphysique, et quelquefois géometrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres. Ib. 37; 174 sq.; 282.

2) Ib. 8; 24 sq.; Dut. IV, 3 p. 273.

3) Théod. 206.

Wahl bewirken [1]. Die Ansicht hierüber hat Leibniz von Thomas von Aquino entnommen. Eine vollkommen gute Welt konnte Gott nicht wollen, weil in der Natur des Geschöpfs die Unvollkommenheit liegt [2]. Er mußte daher sich entschließen entweder gar nichts oder eine mangelhafte Welt zu machen, und da sein Entschluß auf das Letztere ging, entsprach es seiner Würde die beste unter allen möglichen Welten zu wählen. Dies ist sein folgender Wille, durch welchen der vorangehende Entschluß vervollständigt wird [3]; er bildet das Wesen des Willens; denn alles Vorhergehende beruht nur auf Vorüberlegungen des Verstandes [4], und nur weil dieser folgende Wille hinzukommen muß zu den Entscheidungen des Verstandes über die beste unter den möglichen Welten entscheidet sich Leibniz dafür, daß Gott nicht metaphysisch genöthigt sei die Welt zu schaffen oder, wie er zu sagen pflegt, daß sein Wille geneigt, aber nicht genöthigt werde vom Verstande. Auf diese Unterscheidung legt Leibniz großes Gewicht und noch andere Punkte seiner Lehrweise hängen von ihr ab. Der Wille Gottes ist erst dadurch ein vernünftiger Wille, daß eine Überlegung über das mehr oder weniger Gute ihm vorausgeht; nur hierauf beruht die Freiheit seiner

---

1) Ib. 22 sq. Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur.

2) Dut. VI, 1 p. 185; 194; théod. 20; 31. Dieu ne pouvait pas lui donner tout, sans en faire un Dieu.

3) Théod. 22 sq.; 116; 201; p. 654. b sq.

4) Ib. 22. Cette volonté (sc. antécédente) ne va pas au dernier effort (ad summum conatum). Ib. 311. L'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis, l'essence de la volonté.

Wahl, nur hierauf beruht es, daß die weltlichen Dinge auch nicht sein könnten oder ein zufälliges Dasein haben [1]. Mit dem Thomas von Aquino bedient sich Leibniz auch des Ausdrucks, daß die Schicklichkeit (convenientia) des Besseren den Willen Gottes bestimme. Das Anthropomorphistische in dieser Vorstellungsweise leuchtet besonders daraus hervor, daß Leibniz doch eingestehen muß, dem folgenden Willen Gottes falle eine Beschränkung zur Last, indem er aus den vielen möglichen Welten nur die bessere, aber nicht eine durchaus vollkommene Welt auswählen kann. Diese Beschränkung soll freilich nur klein sein; aber sie zieht doch das Übel und das Böse in der Welt nach sich [2].

Den Beschränkungen des göttlichen Willens stehen Beschränkungen des göttlichen Verstandes zur Seite. Zwar soll der Verstand Gottes unbeschränkt sein und alle Möglichkeiten umfassen; aber er ist dennoch in allen Stücken abhängig. Leibniz streitet gegen Descartes, welcher nach nominalistischer Lehrweise behauptet hatte, daß die Wahrheit aller Sätze von der Willkür Gottes abhänge, indem er feststellt, daß weder die ewigen Wahrheiten noch die

---

1) Dut. VI, 1 p. 207; nouv. ess. II, 21, 9 p. 134; théod. p. 654.

2) Théod. 222. Ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le resultat fait la volonté conséquente ou le décret de créer le meilleur; et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonables, qui est indéfini de soi, reçoit quelque petites limitations. Ib. 380. L'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du créateur, qui tend au bien.

Gesetze des Sittlichen dem Willen Gottes unterworfen sind. Eben so wenig wie die Güte steht der Verstand Gottes in seinem Willen; sie gehören zu seinem Wesen; sein Denken hängt von den ewigen Wahrheiten ab [1]. Seltsam muß es uns scheinen, daß Leibniz hier noch ein höheres Princip, die ewigen Wahrheiten, über Gott stellt. Sein Fehler besteht auch hier in Anwendung von Unterscheidungen auf ein Gebiet, welches solchen Unterscheidungen sich versagt. Zu welchen Folgerungen dies führt, sehen wir daraus, daß Leibniz nun auch das Übel und das Böse in der Welt von diesem höhern Principe, den ewigen Wahrheiten, abhängig macht und glaubt Gott lossprechen zu können von dem Vorwurfe, daß er das Böse erlaubt habe, weil es nothwendig gemacht wurde durch die ewigen Ideen, welche nicht in Gottes Willen standen [2]. Die ewigen Ideen liegen außer der Macht Gottes; sie bilden seinen Verstand, und nun meint Leibniz sogar, Gott sei nicht Urheber seines Verstandes, um ihn dadurch gegen den Vorwurf, daß er Urheber des Übels sei, vertheidigen zu können [3]. In der That seltsame Folgerungen, welche von bloßen Abstractionen und

---

1) Dut. II, 1 p. 334; IV, 3 p. 272.

2) Théod. 20; 335. Le mal vient plutot des formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées, que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et figures etc.

3) Ib. 380. Or Dieu ayant fait toute réalité possible qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement

Möglichkeiten das Concrete und Wirkliche abhängig machen.

Und doch setzt diese Betrachtungsweise noch weiter sich fort, wenn Leibniz die Beschränktheit der Geschöpfe erklären will. Wenn alles Mögliche auch wirklich würde in der Welt, so würde kein Unterschied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt oder den ewigen Wahrheiten sein, alles wäre vollkommen, wie Gottes Verstand, es würde auch keine Wahl unter den verschiedenen möglichen Welten und keinen Unterschied zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen Gottes geben. Daher muß Leibniz annehmen, daß nicht alles Mögliche wirklich geworden ist, und weil doch das Wirkliche vom Möglichen, der nachfolgende vom vorhergehenden Willen und zuletzt vom Verstande Gottes oder von den ewigen Wahrheiten, welche das Mögliche setzen, bestimmt wird, so muß auch nicht alles, was möglich wäre, möglich sein. Hierauf beruht die Unterscheidung Leibnizens zwischen dem Possibeln und dem Compossibeln. Nur dadurch läßt sie sich bewerkstelligen, daß die ewigen Wahrheiten gesondert von einander gedacht werden, so wie schon früher gefunden wurde, daß Leibniz die einzelnen Begriffe im System der Wissenschaft jeden als für sich bestehend sich dachte. Auch in Gottes Verstande sollen sie in einer solchen Sonderung sich finden. Da ist eine jede von ihnen möglich für sich, d. h. in keiner von ihnen liegt ein Widerspruch gegen sich selbst; aber wenn sie nun zusammengenommen werden sollen, so kann sich ein Widerspruch gegen eine jede von ihnen von der andern aus erheben; sie sind zwar möglich jede für sich, aber nicht möglich zusammen in ei-

ner Welt [1]). Hierin treten wieder die Unterschiede zwischen Verstand und Willen, zwischen vorhergehendem und nachfolgendem Willen Gottes sehr stark hervor. Der folgende Wille, der Entschluß Gottes zur Weltschöpfung hält die Einheit Gottes in aller Strenge fest; er ist ein Entschluß, nicht abgesonderte Entschlüsse; darauf beruht die Einheit der Welt; darin unterscheidet er sich von dem vorhergehenden Willen, welcher in einer Menge von Überlegungen des Verstandes besteht [2]). Denn die Überlegungen Gottes dürfen nicht allein das Ganze, sondern sollen auch das Beste jedes Einzelnen bedenken [3]); dazu sind viele Gedanken nöthig. Umgekehrt aber auch, das Beste der einzelnen Geschöpfe ist nicht der einzige Zweck Gottes, sonst würden nur Geister in der Welt sein ohne körperlichen Zusammenhang; dieser weist uns darauf hin, daß die Ordnung des Ganzen im Plane Gottes lag; er war sie dem Weltall; er war sie sich selbst schuldig [4]). Hierdurch werden nun aber die einzelnen Gedanken, welche einzelne Dinge setzen, mit einander in Verbindung gebracht und es muß nun darauf gesehn werden, daß sie unter einander stimmen. Leibnizens Meinung ist nun, daß die Möglichkeiten, welche im Verstande Gottes ver-

1) Dut. II, 1 p. 325 sq.

2) Théod. 196. Dieu — — décerne de créer un univers, — — et il ne fait point des décrets détachés, qui ne seraient que des volontés antécédentes. Grotef. Briefw. p. 10. Plus on est sage, moins on a de volontés détachées, et plus les vues et les volontés qu'on a sont compréhensives et liées.

3) Erdm. p. 149. b.

4) Théod. 120.

einigt sind, doch nicht alle zusammen möglich sind, daß vielmehr unter ihnen ein Widerspruch und gleichsam ein Kampf um das Dasein sich erhebt, der zwar nur ideal ist, d. h. im Verstande Gottes sich vollzieht, aber doch alles Reale zur Folge hat; denn aus ihm ergiebt sich die Wahl der besten Welt, in welcher die meiste Realität und Vollkommenheit geschaffen wird. Jedes Mögliche strebt nach dem Dasein; aber nicht alles Mögliche kann wirklich werden, weil unter den verschiedenen Möglichkeiten ein Widerspruch ist [1]. Es folgt hieraus, daß in der wirklichen Welt nicht alles sich findet, was an sich möglich wäre, und daß die beste von allen möglichen Welten doch nicht schlechthin gut ist. Leibniz treibt die Theodicee nicht so weit, als andere Philosophen. Er findet es nicht unvereinbar mit dem Begriffe Gottes, daß er eine mangelhafte Welt machte, weil er keine vollkommene Welt machen konnte [2]. Diese Annahme wird gestützt durch seine Lehre vom Streite der Möglichkeiten. Alles Mögliche ist nicht möglich, weil die eine Möglichkeit die andere ausschließen würde. Weiter folgt hieraus, daß die einzelnen Dinge, welche in die wirkliche Welt eingehn, mit einander sich

---

1) Théod. 201. Tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers. — — L'on peut dire qu'aussitot que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence, et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est à dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait.

2) Ib. 32; 199 sqq.

vertragen, sich in einander schicken müssen. Idealer Weise in den Überlegungen Gottes, noch vor seinem wirklichen Dasein hat ein jedes Ding seine Wirkungen auf jedes andere ausgeübt, indem seine Verträglichkeit mit den andern erwogen werden mußte; daher konnte es nicht anders sein, als daß in den Dingen wechselseitiges Leiden und Thun sich findet und daher ein jedes seine Beschränkungen von den übrigen erfährt. Das Übel konnte dabei nicht fehlen; es ist die Bedingung, ohne welche das Gute in der Welt nicht wirklich werden kann [1]).

Man wird die Frage nicht umgehen können, worin es liege, daß die Möglichkeiten, welche doch im Verstande Gottes sich vereinigen lassen, in der wirklichen Welt mit einander in Widerspruch stehen würden. Leibniz jedoch hält diese Frage für unbeantwortlich [2]). Seine Lehre von der besten Welt beruht zwar auf der einen Seite auf einer Forderung der Vernunft, auf der andern Seite aber stützt sie sich auf Erfahrung, deren Gründe uns unbekannt bleiben. Von der Erfahrung aus beruft er sich, wie Shaftesbury, auf die Ordnung der Theile, welche wir übersehen, und will von ihnen aus auch den Schluß gestatten, daß die Ordnung der Theile nur unter Voraussetzung der Ordnung des Ganzen bestehen könne [3]); aber dies ge-

1) Ib. p. 478. b; 9. Chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. Ib. 19; 199.

2) Erdm. p. 99. b. Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se.

3) Théod. 146.

nügt nicht um zu folgern, daß diese Ordnung auch die beste Ordnung sei; vielmehr gelangen wir hierzu nur durch die Vernunft, welche aus dem vollkommenen Wesen Gottes folgert, daß die von ihm geschaffene Welt nur die beste sein könne. Wir müssen aus der Ursache auf die Wirkung schließen; weil sie ist, haben wir sie für die beste zu halten [1]. Aber die Erfahrung greift nun doch in diese Schlüsse ein; sie zeigt uns das Übel und läßt uns daher abnehmen, daß es nicht zu vermeiden war; durch den Widerstreit der Möglichkeiten wurde es mit Nothwendigkeit herbeigeführt [2].

Für den Zusammenhang des Leibnizischen Systems sind diese Annahmen, wie unsicher sie auch sein mögen, von der größten Bedeutung. Wir sehen, er bringt durch sie eine Verbindung hervor zwischen den Grundsätzen der Vernunft und den Thatsachen der Erfahrung, also auch zwischen den beiden großen Grundsätzen der Philosophie, dem Grundsatze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, eine Verbindung, welche wir, wie früher gesagt, suchen mußten. Die Thatsachen sind zusammengefaßt in der Gesammtheit der besten Welt; ihr zureichender Grund ist der Wille Gottes; aber eben dieser Wille ist gegründet in dem Gesetze des Widerspruchs, welchem Gott selbst unterworfen ist; Widersprechendes kann er nicht machen, nicht in der Welt zulassen; deswegen ist nicht alles in der Welt wirklich, was möglich ist. Sie ist aber dennoch die beste Welt; denn es würde ein Wider-

1) Ib. 10; Dut. VI. 1 p. 207.
2) Théod. p. 489. b.

spruch sein, wenn Gott nicht das Beste machte; es würde aber auch ein Widerspruch sein, wenn er etwas Besseres machte als das Beste [1]). In sehr charakteristischer Weise entwickelt er diesen Gedanken. Jedes Mögliche, sagt er, verlangt zu sein und würde sein, wenn nicht etwas sich entgegensetzte, ein Widerspruch von einem andern Möglichen, welches auch zu sein strebt, aber unvereinbar ist mit dem Ersten. Das Ergebniß hiervon ist das Dasein der größten Summe des Seins, welche aus Streben und Gegenstreben der verschiedenen Möglichen herauskommt. Das Wesen also, welches in den ewigen Wahrheiten ausgedrückt ist, strebt nach dem thatsächlichen Dasein und das Dasein, welches wir erfahren, hängt von den allgemeinen Begriffen der Vernunft ab. Wir werden daher sagen müssen, daß auch das Dasein der besten Welt, welches nur moralische Nothwendigkeit haben soll, doch aus der metaphysischen Nothwendigkeit der allgemeinen Begriffe fließt [2]), und daß also auch der zureichende Grund

---

1) Théod. 224. Je demeure d'accord du principe, — — que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même.

2) Erdm. p. 99. a. Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima. Ib. p. 147. b sq. Omnia possibilia seu essentiam vel realitatem exprimentia pari jure ad essentiam (l. existentiam) tendere pro quantitate essentiae seu realitatis vel pro gradu perfectionis, quem involvunt. — — Et ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.

der Dinge auf dem Gesetze des Widerspruchs beruht, zwar nicht sofern es die einzelnen ewigen Wahrheiten, aber sofern es ihren Zusammenhang unter einander bestimmt. Den zureichenden Grund seines Nichtseins oder seines Seins hat alles darin, daß es mit dem Zusammenhange der ewigen Ideen entweder in Widerspruch oder in Übereinstimmung steht. Wenn man einwerfen wollte, daß Mögliches kein Streben haben könnte, so beruft sich Leibniz darauf, daß die Gedanken des Möglichen in Gottes Verstande wirklich sind und seinen Willen in einem metaphysischen Mechanismus bestimmen. Hierauf beruht das Dasein der ganzen, der besten Welt [1]). Zu einer solchen Zurückführung des Grundsatzes vom zureichenden Grunde auf den Grundsatz des Widerspruchs mußte Leibniz sich bewogen sehen, weil er das Streben nicht aufgab das Empirische doch auch a priori, d. h. aus dem Satze des Widerspruchs zu erklären. Die Gesetze der wirklichen Welt will er aus der Schicklichkeit des Ganzen begreifen, d. h. daraus, daß kein Widerspruch unter den Theilen der Welt sein darf [2]). Nach dieser Rücksicht hat

---

1) Dut. II, 1 p. 36. Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leur perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Erdm. p. 148. Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum mathesis quaedam divina seu mechanismus methaphysicus exerceatur.

2) Théod. p. 480. a. Nous les apprennons (sc. les vérités positives), ou par l'expérience, c'est à dire à posteriori, ou par la raison, et à priori, c'est à dire par des considerations de la convenance qui les a fait choisir.

Gott die beste Welt gewählt; die physische Nothwendigkeit beruht auf der moralischen Nothwendigkeit, welche ihn die beste Welt wählen liess, aber auch diese hat wieder ihre höhern Gründe in der methaphysischen Nothwendigkeit. Der Verstand Gottes bestimmt alles; sein Wille ist denn doch in allen Stücken vom Verstande abhängig. Wenn Leibniz glaubt den Willen Gottes von der metaphysischen Nothwendigkeit befreit zu haben, weil er ihm eine Wahl unter vielen Welten gestattet, wenn er behauptet den Knoten der Prädestinationslehre durch Unterscheidung des Züfälligen vom Nothwendigen gelöst zu haben [1], so berücksichtigt er nicht seine Zurückführung des zureichenden Grundes auf den Kampf der Möglichkeiten im Verstande Gottes, dessen Ausgang nur in der Macht der Möglichkeiten selbst liegt. Vielleicht würde man hieran weniger Anstoß nehmen, wenn uns nur Leibniz deutlich zu machen wüßte, wie die ewigen Wahrheiten der möglichen Dinge mit einander in Widerspruch stehen könnten. Da er dies nicht vermag, beruht seine Zurückführung des Grundsatzes vom zureichenden Grunde auf den Grundsatz des Widerspruchs doch nur auf einer Voraussetzung, welche er selbst für unbegreiflich hält.

Die Schwächen der Leibnizischen Theologie sind nun wohl handgreiflich. An die Lehren des Thomas von Aquino sich anschließend, treibt sie den Determinismus auf eine Spitze, von welcher man hätte erwarten können, daß sie das Unpassende in der Vergleichung des Göttlichen mit dem Menschlichen deutlich hätte hervorspringen

1) Dut. V p. 548; VI p. 84; théod 42; 80.

lassen. Wenn der Begriff Gottes für unsere wissenschaftlichen Untersuchungen vorzüglich die Bedeutung hat auf die Einheit des obersten Princips zu verweisen, so wird dies durch Leibnizens Theologie nur in einem sehr beschränkten Maße erreicht, indem er bei weitem weniger die Einheit der Substanz Gottes als die Vielheit der in ihm sich kreuzenden und sich gegenseitig bedingenden Ideen und die Unterschiede seines Verstandes von seinem Willen, seines vorhergehenden von seinem nachfolgenden Willen hervorhebt. Sein System hat er das System der präſtabilirten Harmonie genannt und in der That alles, was er durch seinen Begriff von Gott erreicht, beruht nur darauf, daß er die Vielheit, von welcher Leibniz ausgeht, zu einem harmonischen Ganzen zusammenziehen kann und diesem Ganzen eine ewige Grundlage sichert. Er bemerkt, daß seine Monaden der Begründung durch Gott nicht bedurft hätten, da sie als Substanzen ihre Entwicklung aus sich heraus betreiben sollen, wenn er nicht einen Grund dafür hätte suchen müssen, daß sie in Übereinstimmung mit einander sich entwickeln. Ja wir gelangen durch seine Lehre nicht einmal zu einer ungetrübten Harmonie; denn die Elemente, aus welchen alles sich zusammensetzt, die ewigen Ideen, sollen zwar im Verstande Gottes mit einander sich vertragen, aber indem Gott beschließt sie in der Welt auszuführen, gerathen sie in Streit unter einander. Nun wird die Capacität der Geschöpfe beschuldigt[1], daß sie nicht alles fassen könne und dadurch den Streit veranlasse. Daß Leibniz eingesteht, wir könn-

1) Erdm. p. 147. b sq.

ten den Grund des Widerspruchs unter den Ideen nicht begreifen, weist deutlich genug darauf hin, daß er in dieser Lehre nur von der Erfahrung der Welt ausgeht, wie sie gegenwärtig ist, und demgemäß auch seinen Begriff Gottes nach dieser Erfahrung sich modelt. Aus ihr hat er geschöpft, daß alle Dinge an Unvollkommenheit leiden; dieses ihr Leiden ist der Beweis, daß kein Ding abgesondert von andern thätigen Kräften gedacht werden darf, und so wird ihm offenbar, daß wir einen Grund, einen Schöpfer der Dinge annehmen müssen, welcher alles in Verbindung, aber auch in Mitleidenschaft setzt. Daß ein solcher Schöpfer nichts Vollkommenes hervorbringen könne, liegt in seinem Begriffe, weil er aus der Lehre von der Unvollkommenheit der Welt hervorgegangen ist. Der Begriff der besten Welt soll nur die Unvollkommenheit überdecken, welche der Welt und ihrem Urheber zugeschrieben wird. Wir werden nun auch nicht übersehen dürfen, daß Leibniz ziemlich weit geht in der Abschätzung der Unvollkommenheiten, welche der Welt nothwendig beiwohnen sollen. Er unterscheidet das metaphysische, das physische und das moralische Übel. Das erstere besteht nur in der Beraubung, das andere im Schmerze der empfindenden, das letzte in den Handlungen der vernünftigen Wesen [1]); die beiden letztern sind nothwendige Folgen des erstern, wenn empfindende und vernünftige Wesen in der Welt sein sollen. Denn Lust und Schmerz erfolgen, wenn Vollkommenheit und Unvollkommenheit empfunden werden; und die bösen Handlungen ergeben sich von Anfang an

1) Théod. 21; p. 655. a.

aus der Unvollkommenheit der vernünftigen Geschöpfe, weil das Böse nur in der Beraubung besteht. Das Böse zieht alsdann auch wieder das physische Übel der Strafe nach sich, welche immer nur eine natürliche Folge des Bösen ist. Gott darf daher auch das Böse erlauben und die Strafe wollen, weil beide in der besten Welt unvermeidlich waren [1]). Hier begegnen uns denn auch wieder die Gedanken des Alterthums, daß in der Harmonie der Welt das Böse und der Gegensatz nicht fehlen dürfen. Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit, Lust und Glückseligkeit gehören zur Vollkommenheit der Welt; Ordnung und Schönheit aber können nicht ohne Gegensatz sein; das Übel ist wie die Dissonanz in der Musik, das Böse wie der schwarze Fleck im Gemälde, welcher das Ganze verschönert [2]). Wir erkennen hieraus, daß Leibniz zwar eine Übereinstimmung, aber eine sehr bedingte Übereinstimmung, keinesweges eine vollkommene Eintracht unter den Dingen der Welt annimmt und von der Einheit ihres Grundes herleitet. Ihn drückt das Übel der Welt; daß es überwunden werden könne, dazu hat er keine Hoffnung; wir dürfen auch wohl nicht erwarten, daß er uns eine richtige Einsicht eröffnen werde, woher es stamme.

So wie nun Leibniz in seiner Ansicht von der Harmonie der Welt von der Erfahrung ausgeht, so bleiben

1) Nouv. ess. II, 20, 1 p. 120; théod. 20; 29 sq.; p. 659. a. Radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali. Grotef. Briefw. p. 185. La racine du mal est dans le néant, c'est à dire dans la privation ou limitation des créatures.

2) Erdm. p. 149; 672. a; Dut. I p. 501; II. 2 p. 64.

Bei diesem Punkte müssen wir etwas länger verweilen, weil er mehr als die vorhererwähnten Leibnizens Lehre charakterisirt. Je weniger er einen ursachlichen Zusammenhang nach außen zugeben kann, um so stärker muß er den innern Zusammenhang der Lebensthätigkeiten anspannen. Das Gegenwärtige geht schwanger mit der Zukunft und ist mit der Vergangenheit belastet; es ist eine ununterbrochene Kette der Thätigkeiten in der Entwicklung des Lebens; die ursachliche Verbindung besteht darin, daß alles Spätere durch das Frühere bestimmt wird, indem nichts geschehen kann, was nicht seinen Grund im Frühern und zuletzt in den ursprünglichen Keimen hat, die Gott den Dingen verlieh. Alles, was geschieht, ist daher prädeterminirt [1]). Dies ist die allgemeinste Grundlage des Leibnizischen Determinismus; das Verhältniß des Frühern zum Spätern begründet ihn; er beruht auf der Ansicht von der ursachlichen Verbindung, nach welcher die Ursache der Wirkung vorhergeht und sie nach ihrem ganzen Inhalt nothwendig macht. Das Verhältniß zwischen Verstand und Willen, Empfindung und Begehren schließt sich hieran nur als eine besondere Anwendung an. In den Entwicklungen der Monade ergiebt sich das Spätere aus dem Frühern in derselben Weise, in welcher eine Bewegung aus der andern hervorgeht, nur daß die Entwicklungen der Monade zugleich Gründe der Bewegungen sind; Leibniz findet daher auch einen höhern Mechanismus in diesen Entwicklungen [2]). Deswegen vergleicht auch

1) Théod. p. 475; 47; p. 635. b sq.; Dut. VI. 1 p. 229. Tous les évenements sont prédéterminés. Erdm. p. 191. b.

2) Dut. II. 1 p. 311. Monades omnia ex penu suo du-

Leibniz, wie Geulincx, die Entwicklung der Empfindungen mit den Wirkungen einer Maschine. Die Monaden sind nur geistige Maschinen. Auch die Vergleichung der Monaden mit den Uhren gebraucht er in gleicher Weise wie Geulincx. Bei ihrer Bildung waren sie auf dieselbe Zeit gestellt, und da sie nach einem vollkommnen Mechanismus sich bewegen, werden sie auch unaufhörlich dieselbe Zeit zeigen, wenn gleich sie durchaus in keiner Wechselwirkung unter einander stehn. So bleiben Seele und Körper, Innenwelt und Außenwelt beständig in Übereinstimmung [1].

Das Verhältniß zwischen Verstand und Willen geht hieraus hervor. Die Empfindung drückt den gegenwärtigen innern Zustand der Monade aus; das Begehren aber ist nur das Streben aus einer Empfindung zur andern und geht daher, als den Übergang zum Spätern machend, aus der gegenwärtigen Empfindung hervor. Was bei den unvernünftigen Thieren das Empfinden und das Begehren, das sind bei uns der Verstand und der Wille; der Wille ergiebt sich als die Tendenz aus der einen Empfindung zur andern oder aus dem einen Gedanken des Verstandes zum andern [2]. Daher können wir keinen

---

cunt, — — mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concatenatio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex aliquo (alio?) sequitur, explicari possit.

1) Dut. II. 1 p. 71 sq.; Grotef. Briefw. p. 90 sq. Auch mit einer Bande Musicanten wird die prästabilirte Harmonie verglichen.

2) Dut. II. 1 p. 32; 232. Ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem

Entschluß fassen ohne den Gedanken an das Gute und das Böse, welcher uns zum Entschlusse bestimmt, und unser jedesmaliges Wollen ist nur ein Ergebniß aus vielen Neigungen in unsern frühern Gedanken, welche aber oft unmerklich klein sind [1]). Zwar ist es nicht immer der Verstand, was den Willen bestimmt; aber alsdann treten nur andere Bestimmungen ein, welche der Sinnlichkeit angehören. Wenn nicht bestimmte Vorstellungen, so geben verworrene Vorstellungen die Beweggründe für unsern Willen ab [2]). Genug immer geht das Theoretische dem Willen vorher und bestimmt ihn.

Hieraus fließen ihm Schwierigkeiten, wenn er die Freiheit des Willens behaupten will. Er strengt aber alle seine Kraft an sie geltend zu machen. Zwar setzt er sich sehr entschieden der Cartesianischen Ansicht entgegen, daß unsere Gedanken in Irrthum und Wahrheit willkürlich von uns gefaßt würden [3]); zwar sieht er ein, daß unsere Erfahrung die Freiheit unseres Willens nicht nachweisen kann [4]); denn wir erfahren immer nur, daß unser Wille abhängig von unsern Gedanken und Empfindungen ist; sollten wir aber auch diese Beweggründe nicht immer ent-

---

tendens. Ib. II. 2 p. 55. Appetitus vero nihil aliud est, quam tendentia ad novas perceptiones.

1) Théod. 51; nouv. ess. II, 21, 36 p. 147 sq.; 39 p. 151.

2) Théod. p. 641. b. Je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parceque je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. — — La volonté suit toujours la plus avantageuse répresentation, distincte ou confuse, du bien ou du mal.

3) Théod. p. 649. b.

4) Ib. 293.

decken, so würde doch nicht folgen, daß sie nicht vorhanden wären. Dies hält ihn aber nicht ab die Freiheit des Willens zu behaupten, weil er in seinen allgemeinen Grundsätzen über die Substanzen der Welt und ihre Grade den Beweis derselben zu finden glaubt. Das erste, worauf er sich hierbei stützt, ist, daß die Monaden nicht von außen zu ihren Thätigkeiten genöthigt werden können. Sie ziehen sie alle aus ihrem eigenen Grunde; ihre Spontaneität entfernt den äußern Zwang; diese wunderbare Spontaneität macht uns in einem gewissen Sinn unabhängig vom physischen Einfluß [1]. Aber freilich unabhängig werden wir dadurch noch nicht von den Rücksichten auf das Äußere, welche Gott selbst in die Keime unserer Substanz gelegt hat. Sofern wir dienen müssen dem Zusammenhange der übrigen Welt, sind wir nicht frei. Diese Dienstbarkeit tritt in den verworrenen Vorstellungen hervor, welche in unserer Sinnlichkeit liegen, in dem Leiden, welches mit unserm Thun sich mischt, und daher ist Leibniz auch weit davon entfernt uns einen schlechthin freien Willen zuschreiben zu wollen. Frei sind wir allein in Kraft unserer klaren und bestimmten Begriffe [2]. Daher unter-

1) Théod. 59; 291. L'ame a donc une parfaite spontanéité en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle même dans ses actions.

2) Nouv. ess. II, 21, 8 p. 133. Dieu seul est parfaitement libre, et les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions. Dut. II. 1 p. 98. L'ame est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison; mais les perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'ame les veuille, et qu'elle les prévoie.

scheidet Leibniz von der Spontaneität den freien Willen, welcher die Spontaneität der vernünftigen Wesen in ihren klaren und deutlichen Begriffen ist [1]. Hierzu gehört, daß wir die Antriebe der Sinnlichkeit, der Leidenschaft überwinden können [2]. Leibniz schlägt nun zwar die Macht der Leidenschaft und der dunkeln Antriebe der Sinnlichkeit sehr hoch an, um so höher, je weniger er der Lehre von der Erbsünde seine Beistimmung entzieht; aber er läßt sich dadurch nicht abhalten den vernünftigen Seelen die Macht zuzuschreiben zu klaren und deutlichen Gedanken sich zu erheben und in ihnen eine von Leiden freie Thätigkeit zu üben. Gott verdammt niemanden; wer verdammt wird, wird von sich verdammt und verharrt nur durch seinen Willen im Elend [3]. Durch die Erbsünde hat die Substanz nicht verändert werden können, sondern nur die eingeborne Neigung. Die Erbsünde besteht in einer physischen Verschlechterung der ersten Keime unseres Lebens, welche Leibniz daraus ableitet, daß er in der Weise der sogenannten Einschachtelungstheorie die Samen aller spätergeborenen Menschen schon im Leibe Adams als vorhanden voraussetzt; dadurch aber ist der Funken des göttlichen Lebens nicht in uns ausgelöscht worden [4]; vielmehr

---

1) Théod. 291; Erdm. p. 669. a. Libertas est spontaneitas intelligentis. Nouv. ess. II, 21, 9 p. 134. Pour appeller les actions libres, nous démandons, non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient déliberées.

2) Théod. 289.

3) Dut. VI. 1 p. 84. Neminem damnari, nisi a se ipso, immo ne perseverare quidem in statu miseriae, nisi voluatate sua.

4) Dut. I p, 27 sq.; VI. 1 p. 287; théod. 91; p. 659.

ist Leibniz davon überzeugt, daß wenn einmal die Vernunft in einer Substanz zur Entwicklung gekommen, Gottes Vorsehung auch über sie wachen werde, daß sie nicht wieder verloren gehe, sondern das sittliche Bewußtsein und die Person des vernünftigen Wesens bleibe[1]). Hierbei wird nun die Mitwirkung Gottes überall vorausgesetzt, denen, welche das Gute wollen, giebt Gott hinreichende Gnade[2]); aber diese Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott soll doch die Freiheit der Vernunft in keiner Weise stören; denn weder ist unser Verderben unüberwindlich, noch wirkt die Gnade Gottes unwiderstehlich, sondern uns bleibt noch immer einige Freiheit[3]). Worin aber diese Freiheit bestehe, da doch alles prädeterminirt ist in unsern ursprünglichen Anlagen, darüber kann freilich Leibniz nur eine ungenügende Auskunft geben. Sie beruht wesentlich darauf, daß wir eine Macht haben sollen unsern Willen zwar nicht unmittelbar, aber doch in indirecter Weise zu bestimmen. Der gegenwärtige Wille ist zwar bestimmt durch die Beweggründe, welche aus dem Frühern sich ergeben; aber gegenwärtig können wir etwas thun, was unsere Zukunft bestimmt; wir können unsere Wahl aufschieben, wir können neue Gründe aufsuchen, worunter Leibniz ohne Zweifel klare und bestimmte Begriffe unseres Verstandes versteht, und hierdurch sind wir im Stande die Verworrenheit unseres sinnlichen Lebens zu überwinden[4]). Wenn nur Leibniz uns sagen könnte,

1) Dut. V p. 319.
2) Théod. p. 628; 661.
3) Théod. 279.
4) Ib. p. 630 sq. Nous avons quelque pouvoir encore sur

wie wir unsere Wahl aufschieben und neue Gründe aufsuchen könnten, ohne hierzu durch die frühern Vorgänge unseres Lebens bestimmt zu sein.

Er würde wohl hierüber Auskunft geben können, wenn seine Versicherungen, daß in der Entwicklung der vernünftigen Wesen nicht allein die wirkenden, sondern auch die Zweckursachen zu berücksichtigen wären [1]), eine zuverlässigere Grundlage hätten. Seine Versicherungen hierüber sind häufig. Sie haben ihren Grund in dem Gedanken an Gott und an die beste Welt; die Wahl des Besten setzt einen Zweck voraus. Sie haben nicht weniger ihren Grund in seiner Ansicht von den weltlichen Dingen; denn die Monaden, welche aus der Verworrenheit ihrer Natur das Bild der Welt entwickeln sollen, tragen ein Streben nach dem Zukünftigen und nach einem Zweck in sich. Alles in der Welt strebt nach größerer Vollkommenheit [2]). Alle Dinge in der Welt sind zweckmäßig angelegt; dies ist der Weg das Beste hervorzubringen, daß alles zugleich

nos volitions, mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. — — Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le tems de nouvelles dispositions — — on n'est pas maitre absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. Nouv. ess. II, 21, 22 p. 140. On peut suspendre son choix. Ib. 25 p. 142; 47 p. 155.

1) Dut. II. 1 p. 90. Les mouvements des corps sont expliqués par les causes efficientes, mais dans les perceptions distinctes de l'ame, où il y a de la liberté, paraissent encore les causes finales.

2) Dut. VI. 1 p. 332. Le monde est comme un corps, qui va sans obstacle à son but.

Mittel und Zweck ist [1]). Daher lehrt Leibniz eine prästabilirte Harmonie nicht allein unter den einzelnen Monaden und unter Geist und Körper, sondern auch unter wirkenden und Zweckursachen. Er betrachtet beide als zwei Reiche, von welchen keins in seinen Gesetzen gestört werden darf durch das andere, welche daher jedes für sich ihren Verlauf haben, aber doch in völliger Übereinstimmung stehn, weil Gott alle Bewegungen in ihren wirkenden Ursachen so angelegt hat, daß sie auf das Beste als den letzten Zweck hinauslaufen [2]). Vorzugsweise jedoch wird das Reich der Zwecke in der sittlichen Welt, d. h. im Leben der vernünftigen Wesen gesucht, welches Leibniz mit dem Namen des Reiches der Gnade bezeichnet. Eine Harmonie zwischen ihm und dem Reiche der Natur liegt ihm in seinen Grundsätzen. Zwar sucht Leibniz auch in der Natur Zwecke, aber die sittlichen Zwecke behält er den sittlichen Wesen vor, welche nicht allein die Weisheit, sondern auch die Güte Gottes offenbaren, Spiegel nicht allein der Welt, sondern auch Gottes sein sollen, indem sie die ewigen Ideen in sich tragen und einen architektonischen Funken, durch welchen sie in ihren Handlungen Gottes Güte nachahmen können. Gott heißt da-

1) Ib. II. 2 p. 157; théod. 208. Le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est à dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont.

2) Dut. II. 2 p. 153; monad. 79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

her auch nicht allein der Architekt der Welt, sondern auch der Monarch der Geister [1]). Aus der Harmonie dieser beiden Reiche leitet es Leibniz ab, daß alles Gute seinen Lohn, alles Böse seine Strafe finden werde. Er vereinigt sogar die Zwecke des Gnadenreiches in einen allgemeinen Entwicklungsknoten, das letzte Gericht, in welchem auf physischem Wege die Welt eine neue Gestalt gewinnen soll, die der alsdann eingetretenen Vollendung der Geister entsprechen müsse [2]). Damit stimmt überein, daß er den Erlöser als den obersten Grund der ganzen Schöpfung betrachtet, gleichsam als die Vereinigung aller besondern Zwecke in sich darstellend [3]). Gegen diesen höchsten Zweck verschwindet alles Böse; der Fall des Menschen erscheint nur als eine glückliche Schuld, welche einen solchen Erlöser zu finden das Verdienst hat [4]). Genug Leibniz ist erfindungsreich uns diese Lehren auszuschmücken, wie er zu sein pflegt in allen Gegenständen, bei welchen sein voller Antheil ist. Es frägt sich aber, ob die Unterschiede, welche er hier einführt, mit seinen wissenschaftlichen Grundsätzen in vollem Einklang stehen.

Wir sehen wohl, daß Leibniz darauf hinarbeitet das

---

1) Monad. 83 sqq. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grace, c'est à dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits. Dut. II. 1 p. 37 sqq.

2) Monad. 88.

3) Théod. p. 656. b.

4) Théod. 10.

Reich der vernünftigen Wesen, das Reich der Gnade, gleichsam als den Mittelpunkt aller Zwecke, als das kleinere Gebiet in dem großen Reiche der Natur zu begreifen, zu dessen Besten alles angelegt ist. Aber die allgemeinen Grundsätze seiner Monadologie wollen ihm dies aus verschiedenen Rücksichten nicht gestatten. Sie hatten ja überall im Auge, daß der Mittelpunkt überall und nirgends, daß alles zugleich dienendes Mittel und auch Zweck ist. Daher will sich das Reich der Gnade nicht loslösen von dem Reiche der Natur. Alle Dinge sollen ja nach der Analogie der Seele gedacht werden und die Seele erscheint ihm als eine Naturkraft, welche nach nothwendigen Gesetzen aus ihrer Vergangenheit und Gegenwart ihre Zukunft hervorgehn läßt. Wenn nun bei dieser allgemeinen Ansicht Leibniz dennoch Zweckursachen annimmt, so achtet er nicht darauf, daß der Zweck etwas Zukünftiges ist, und wo Zweckursachen wirken sollen, nicht das Frühere das Spätere, sondern das Spätere das Frühere bestimmen muß. Man wird nicht anders als sagen können, daß die Zwecke, welche Leibniz in der Entwicklung der Monaden überhaupt annimmt, nichts weiter sind, als die natürlichen Ergebnisse, welche aus den früher in ihnen angelegten Thätigkeiten hervorgehn. Daher erscheint ihm auch jede Art der geistigen, vernünftigen Entwicklung nur als ein Ergebniß eines physischen Processes. Die moralische Vollkommenheit der Geister kann er nur als eine Vollkommenheit ihrer Natur betrachten[1]; ihr Leben, ihre

1) Erdm. p. 149. a. Revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est.

Entwicklung behandelt er nach der Weise derer, welche die Moral mit der Medicin verglichen hatten; auf das Temperament kommt es an und auf seine Fortbildung durch die Gewöhnung; darin liegen die Keime aller unserer sittlichen Eigenschaften; der Geist fügt dazu nur noch die Kenntniß des in der Natur Vorhandenen [1]. Leibniz spricht daher zwar viel von dem Unterschiede und dem Vorzuge der Geister vor den natürlichen Dingen; aber er gelangt doch nur dazu einen Gradunterschied unter den Dingen herauszustellen und die vernünftigen Wesen als den höchsten Grad im Allgemeinen zu bezeichnen. Wo er anhebt von dem Vorzuge der Geister zu reden, stellt er den Satz voran, daß im Grunde doch dasselbe in allen lebendigen Dingen ist [2]. Er möchte jenen Vorzug in der Persönlichkeit, d. h. in dem Bewußtsein seiner selbst, in der Reflection finden; es wird angenommen, daß die Wesen, welche einen solchen Grad ihrer Selbstbesinnung erreicht haben, ihn nicht wieder verlieren können [3]. Wir würden hierin einen Vorzug nur unter der Bedingung finden können, daß die Reflection und das Selbstbewußtsein in einem engern Sinn genommen werden, als Selbst-

---

1) Dut. VI. 1 p. 315. Character est in moralibus, quod temperamentum in medicis, causa omnium actionum. Character constat ex hominis habitu mentis (notitia), habitu corporis (assuefactione) et habitu corporis naturali seu potentia naturali (temperamento) etc.

2) Monad. 82. Il y a dans le fonds la même chose dans tous les vivants et animaux.

3) Théod. 89; Dut. V p. 319. Mentes enim conservant non tantum substantiam, ut aliae animae, sed et personam, id est conscientiam sui, seu actum reflexum.

besinnung nemlich nicht allein auf seine Thätigkeiten, welche allen Thieren beiwohnt, sondern auch auf seine Substanz. Wenn wir in dieser das ewige Wesen und den Sitz der angeborenen ewigen Wahrheiten sehen, so stimmt damit überein, daß der Vorzug der Geister auch darin gesucht wird, daß sie nicht allein Spiegel der Welt, wie alle Monaden, sondern auch Spiegel Gottes sind; denn dies sind sie eben nur dadurch, daß sie die ewigen Wahrheiten, welche im Verstande Gottes sind, in sich darstellen [1]. Auch hierin jedoch werden wir nichts erblicken können, was einen wesentlichen Unterschied abgäbe. Denn unstreitig hat jede Monade die Kraft in sich ihrer Substanz sich bewußt zu werden und über die verworrenen Erscheinungen zu bestimmten Begriffen sich zu erheben, und giebt daher nicht allein einen Spiegel der Welt, sondern auch Gottes ab in dem ewigen Wesen, welches ihr beiwohnt [2]. Daher sieht es Leibniz auch nur als eine besondere Erwählung an, daß wir Menschen zu diesem Grade der Selbstbesinnung wirklich erhoben worden [3], und über die Weise, wie wir dazu gelangen, fängt er an zu schwanken. Wenn er auf die Erfahrung sieht, so möchte er anneh-

---

1) Théod. 147; monad. 83. Les ames en général sont des miroirs vivans ou images de l'univers des créatures, mais les esprits sont encore images de la divinité même.

2) Grotef. Briefw. p. 161. Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu. Es ist auch hier nur ein Gradunterschied unter den vernünftigen und den übrigen Substanzen. Ib. p. 191. Les autres substances expriment plutot le monde que Dieu, mais les esprits expriment plutot Dieu que le monde.

3) Monad. 82.

men, daß viele menschliche Samen verloren gehn ohne jemals zur Vernunft zu gelangen [1]; dies verstößt aber gegen den Grundsatz, daß nichts in der Welt ohne Grund angelegt sei; er meint daher auch die menschlichen Samen, welche nie zur Vernunft gelangten, hätten die Vernunft auch nicht eingewickelt [2]. Noch stärker werden die Schwankungen, wenn er die Wege bedenkt, in welchen die Vernunft sich entwickeln soll. Sie scheint ihm über die sinnliche Wahrnehmung der Thiere unendlich sich zu erheben; er ist daher geneigt im Erwachen der Vernunft eine wunderbare Erhöhung des Geistes zu erblicken, eine Art Umschöpfung [3]; aber die allgemeinen Grundsätze seines Systems ziehn ihn doch nach der entgegengesetzten Seite; alles ist nur eine natürliche Entwicklung aus den Samen, welche von Anfang an in den Dingen waren; für die menschliche Seele haben wir nur anzunehmen, daß in ihr eine besondere Begabung für die Vernunft ursprünglich lag, welche alsdann unter günstigen Umständen zur Entwicklung kam; ja es ergiebt sich alsdann, daß die Vernunft schon in der sinnlichen Seele lag und durch natürliche Fortbildung aus ihr hervorgeht [4]. Diese Schwan-

1) Dut. II. 1 p. 329.

2) Dut. II. 1 p. 327.

3) Grotef. Briefw. p. 75; Erdm. p. 179. b; théod. 91. Soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une ame sensitive au degré d'ame raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir); soit que Dieu ait donné la raison à cette ame par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation.

4) Théod. 397; Dut. VI, 1 p. 189. Si rationalitas animae sensitivae praeexistenti non superadditur miraculose, sequitur sponte inde prodire per evolutionem naturalem.

fungen bezeichnen die Schwierigkeiten, auf welche Leibniz stieß, indem er den Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Leben nach seinem Systeme erklären wollte; die Gründe aber dieser Schwierigkeiten deuten sie nur unvollständig an. Sie liegen nicht allein darin, daß alle Seelen in natürlicher Weise aus ihrem frühern sinnlichen Leben heraus sich zu entwickeln determinirt sind, sondern auch in der Ansicht, daß alle Substanzen nach derselben Analogie gemessen werden und alle Seelen daher auch wesentlich einander gleich sein und das Bildniß Gottes und den Keim der Reflection in sich tragen müssen.

In der Naturordnung, in welcher er die beste Welt erblickte, mußte es ihm ohne Zweifel schwer werden, die sittlichen Unterschiede zu bewahren. Wenn er den Gedanken der besten Welt im Einzelnen zu überschlagen unternimmt, so erscheint ihm das Böse als ein Geringstes, welches kaum in Anschlag gebracht werden könnte. Er will zwar das letzte Gericht nicht aufgeben; der Unterschied zwischen Seligen und Verdammten wird da festgehalten; aber das Böse erscheint als ein Verschwindendes gegen die Größe des Guten im Reiche der Gnade. Das Gute geht in das Unendliche; das Böse aber hat seine Grenzen und ist nur des Guten wegen vorhanden [1]). Ja er ist nicht abgeneigt nach dem letzten Gerichte eine Herstel-

1) Théod. p. 625. Le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. — — C'est une suite de la suprème perfection du souverain de l'univers, que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les états ou gouvernements possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

lung aller Dinge anzunehmen, so daß alles Böse gesühnt und alles zu Gott und zur Glückseligkeit zurückgebracht würde [1]). Wie dem aber auch sein möge, das Gute besteht ihm nicht allein in der sittlichen Welt; auch die natürliche Welt muß in Anschlag gebracht werden; und wenn auch die erstere der andern an Werth vorgehen sollte, so würde sie doch die andere an Größe unendlich übertreffen und das Gute in dieser das Böse in jener verschwinden lassen [2]). Daß Leibniz auf eine solche Abrechnung sich einlassen konnte, läßt mit einem Blicke erkennen, wie wenig er zu dem Gedanken durchgedrungen war, daß zwischen Natur und Vernunft keine Vergleichung in Beziehung auf Gut und Böse, vielmehr Gutes im wahren Sinne des Wortes nur bei den freien sittlichen Wesen zu suchen sei.

Wenn man aber Zwecke in der Welt annimmt, so läßt sich auch der Gedanke an einen letzten Zweck nicht zurückhalten. Die Grundsätze Leibnizens jedoch gestatten ihm nicht die Erreichbarkeit eines solchen anzunehmen. In seinen unvergänglichen Monaden setzt er ein beständiges Bestreben sich zu entwickeln; ihnen kommt ein Werden ohne Ziel zu; in dem Plane des Ganzen liegt auch ihre gegenseitige Abhängigkeit und man kann ihnen deswegen nicht einmal versprechen, daß sie in ihrer Entwicklung

---

1) Dut. V p. 294. Der Theologe Petersen wurde von ihm angetrieben dies in einem Gedichte auszuführen, wo dem Dichter erlaubt sein würde, was man einem Dogmatiker nicht leicht zugestehn dürfte.

2) Théod. p. 625. a. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas, que le surplus du bien dans les créatures non intelligibles, qui remplissent le monde, recompensat et surpassat même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables?

beständig fortschreiten werden, wie man von ihnen erwarten könnte, wenn man jede Monade für sich betrachtete; denn durch die Rücksicht auf die andern kann die Entwicklung jeder einzelnen Monade unterbrochen und gestört werden. Dagegen daß irgend ein geschaffenes Wesen zur Vollkommenheit gelangen sollte, wird durch seine Natur ausgeschlossen. Daher stellt Leibniz über den Lauf der Welt im Ganzen drei Hypothesen auf, welche er nach seiner mathematischen Weise mit Linien oder Figuren vergleicht. Man kann annehmen, die Welt bleibe immer gleich vollkommen, wie ein Parallelogramm immer dieselbe Höhe behält, oder sie wachse in das Unendliche ohne doch das Unendliche je zu erreichen, wie die Ordinaten einer Hyperbel beständig zunehmen ohne je die Asymptote zu berühren, oder sie bewege sich in periodischer Zunahme und Abnahme, wie in einem Kreise[1]. Von diesen Hypothesen scheint ihm nun allerdings die Annahme eines beständigen Fortschreitens im Allgemeinen am meisten zu gefallen, ohne daß sie doch einen Rückschritt im Einzelnen ausschließen müßte; auch wird durch dasselbe kein Ziel erreicht; denn die Unendlichkeit der Welt ist von solcher Größe, daß ihr Reichthum auch in einer unendlichen Ent-

1) Am ausführlichsten darüber ein Auszug bei Guhrauer Leibn. II. Anm. S. 33. On peut douter, si le monde avance toujours en perfection, ou s'il avance, ou recule par périodes, ou s'il ne se maintient pas plutot dans la même perfection à l'égard du tout, quoiqu'il semble que les parties font un échange entre elles, et que tantot les unes, tantot les autres sont plus ou moins parfaites. Vergl. théod. 202; Dut. II. 1 p. 332; 334 sq.; 308, wo die Hypothesen nur etwas anders gestellt werden in Beziehung auf die Frage nach dem Anfange der Welt.

wicklung nie erschöpft werden kann [1]. Hierbei hat Leibniz gewiß besonders auf die vernünftigen Wesen der Welt sein Augenmerk gerichtet. Seine Schilderung des Reiches der Gnade schließt daher damit, daß uns zwar ein beseligendes Schauen Gottes, doch nicht ein volles Schauen versprochen wird; denn Gott ist unendlich und kann nie vollkommen erkannt werden; nur zu einem beständigen Fortschreiten sind wir bestimmt, zu immer neuer Lust und Vollkommenheit [2].

Man wird nicht erwarten, daß die in vielen Punkten schwankenden Grundsätze Leibnizens über das Reich der Gnade zu fruchtbaren Folgerungen für die praktische Philosophie führen würden. In der That ist fast alles, was von ihm über dieses Feld bemerkt wird, nur gelegentliche Äußerung. Eine fruchtbare Ethik würde nach seiner Meinung eingehen müssen auf die besondern Naturen der einzelnen Monaden, deren Heilung sie zu besorgen hätte,

1) Erdm. p. 150. In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. — — Et quod objici posset, ita oportere, ut mundus dudum factus sit paradisus, responsio praesto est, etsi multae jam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem tamen continui in infinitum semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad majus meliusque et, ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri.

2) Dut. II. 1 p. 38 sq. La suprème félicité, de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parceque Dieu étant infini, ne saurait jamais être connu, entierement.

nach der Weise der Medicin. Eine solche Lehre hängt aber von der Erfahrung ab und deswegen soll die Ethik keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne sein. Nur die Lehre vom Rechten und Nützlichen in der Gesellschaft der vernünftigen Wesen will Leibniz als praktische Wissenschaft betrachtet wissen [1]. Die Lehre vom Rechte aber faßt er freilich in einem sehr weiten Sinne und indem er die Grundsätze derselben auseinandersetzt, kann er deswegen auch nicht umhin die Grundsätze der Sittenlehre zu berühren. Die uns angebornen praktischen Grundsätze treiben uns zur Selbsterhaltung; sie lassen uns unsere Lust suchen, doch nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Dauer unseres Lebens; sie lassen uns nicht minder der Gesellschaft uns anschließen in dem geselligen Triebe, welcher uns zu Andern zieht [2]; ja sie verbinden uns mit der ganzen Welt, zu welcher wir gehören. Schon im strengen Rechte liegt das Gebot niemanden zu verletzen, die Billigkeit fordert mehr, daß wir jedem das Seine geben, und die Frömmigkeit befielt uns, daß wir den Obern gehorchen, weil darauf der Vortheil des Ganzen, die Harmonie der Welt und mithin unser eigenes Wohl beruht. Nach dem Naturrechte aber sind unsere Obern Gott und die Natur [3]. Man sieht, daß er im Positiven an Hobbes, Grotius und ihren Nachfolger Pufendorf sich anschließt, deren Lehren er auch im Einzelnen

1) Dut. VI. 1 p. 315. Doctrina de moribus non est scientia, ut doctrina de justo et utili. — — Principia enim ejus ab experientia pendent.

2) Nouv. ess. I, 2, 2 p. 46; 3 p. 47.

3) Dut. IV. 3 p. 213 sq.; 295 sqq.

nicht weiter ausgebildet hat, nur daß er den Begriff des Rechtes viel weiter ausdehnt, in einer Weise, welche Rechtliches und Sittliches zusammenfallen läßt. Das Recht will er daher nicht auf die Bewachung der menschlichen Gesellschaft, nicht auf das äußere Leben, auf die Handlungen, welche durch Lohn und Strafe erzwungen werden können, beschränkt wissen; es soll vielmehr die Vervollkommnung der ganzen Welt im Auge haben [1]. Nicht allein das gegenwärtige Leben, sondern auch die Unsterblichkeit unserer Seele sollen wir dabei berücksichtigen und die Gerechtigkeit soll alle Tugend umfassen [2]. In dieser weiten Fassung des Rechtes, werden wir nun anerkennen müssen, daß es im Allgemeinen von der Natur der Dinge abhängt; die Vernunft hat es in den ewigen Wahrheiten aufzusuchen, welche Gott selbst nicht verletzen darf [3]. Die Natur der Dinge aber hat ihr Bestreben gerichtet auf die Vollkommenheit des Seins, deren Bewußtsein in der Lust besteht; deswegen ist es der Sittlichkeit nicht zuwider nach der Lust und nach der Glückseligkeit zu streben, vielmehr ist es unmöglich, daß wir unser eigenes Wohl nicht suchen sollten. Dem Eigennutze, welcher in dem Streben nach dem eigenen Wohl zu liegen scheint, ist nur dadurch zu begegnen, daß man auch in der Liebe zu Andern seine Lust findet; denn dies ist die Liebe zu Andern, welche der Selbstliebe nicht widerstreitet, daß man über die Glückseligkeit Anderer sich erfreut [4]. So fordert Leibniz zwar

1) Ib. p. 272 sqq.; 277.
2) Ib. p. 274; 276 sq.
3) Ib. p. 273; 279.
4) Dut. I p. 29; IV. 3 p. 295. Amare autem sive diligere

eine sehr weite Liebe unseres Nächsten, ja Gottes, eine Liebe, welche nicht um Lohn dient, sondern die Gerechtigkeit und die Tugend ihrer selbst wegen liebt; aber seine Forderungen schließen sich immer nur an das natürliche Bestreben von allen lebendigen Wesen nach ihrer Vollkommenheit und nach der Lust, welche ihnen das Bewußtsein ihrer Vollkommenheit gewährt [1]). Er sucht auch hier eine Harmonie zwischen dem Bestreben des einzelnen Dinges, welches auf sein eigenes Wohl geht, und zwischen dem Guten im Allgemeinen, welchem das einzelne Wesen sich unterwerfen soll, weil es Zweck nicht Mittel ist [2]). Daß alles Sittliche dabei doch auch als Mittel für unsere Lust gebraucht und benutzt wird, bietet ihm keinen erheblichen Einwand, weil er ein höchstes Gut nicht für erreichbar hält und daher jeder erreichbare Zweck ihm auch zugleich Mittel ist.

Eben so wenig als diese sittlichen Vorschriften eine sorgfältige Entwicklung gefunden haben, eben so wenig erheben sie sich über die gemeine Meinung der Zeit; der

---

est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam. Nouv. ess. II, 20, 4 p. 121 sq. Il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre.

1) Théod. p. 643. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnaissant, juste, non seulement par interet, par espérance ou crainte, mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions. — — Il faut aimer la justice et la vertu pour elle même. Erdm. p. 790.

2) Erdm. p. 790. a. Nous cherchons en même tems notre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour lui même. — — Ce sont des fins et non pas des moyens.

Glückseligkeitslehre, dem persönlichen Interesse, dem Streben nach Lust geben sie nach; sie wollen nur verhüten, daß wir unsere Lust nicht im Sinnlichen, sondern in der höhern Entwicklung unseres Geistes, in der Vollkommenheit unserer Vernunft suchen. Diese wird aber vorherschend in der Erkenntniß unseres Verstandes gesucht [1]), so wie denn wohl kein Zweifel ist, daß bei Leibniz das theoretische Interesse vorherschte. Der Wille ist ihm dem Verstande, das Begehren dem Bewußtsein unterworfen. Seine Ansichten vom sittlichen Leben wird man ganz in Übereinstimmung mit seiner Monadologie finden. Alle Entwicklung der einfachen Substanzen kann nur darin bestehn, daß sie ihre innere Verworrenheit zu bestimmten Begriffen aufklären; dabei bleiben sie immer auf sich beschränkt und können daher auch nur ihr Bestes besorgen. Ihr Streben zu bestimmten Begriffen zu gelangen kann in Beziehung auf andere nur angesehn werden als darauf gerichtet sich zu herschenden Monaden zu erheben, so weit es ihre beschränkte Natur gestattet. Denn von seiner beschränkten Natur ist jedes Ding abhängig, da alles Spätere aus dem Frühern und zuletzt aus der ursprünglichen Bewegung hervorgetrieben wird, welche Gott in den ersten Naturtrieb des Dinges gelegt hat. So hängt die Sittenlehre Leibnizens von seiner Naturansicht ab und trägt eine durchaus physische Färbung. Das

---

1) Erdm. p. 672. Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene als die Erleuchtung des Verstandes und Übung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und daß solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniß derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand zu einem höhern Licht bringen können.

Gute, welches wir gewinnen können, besteht nur darin, daß wir das Gute, welches in der Naturordnung liegt, daß wir die beste Welt mehr und mehr begreifen und die Weisheit und Güte Gottes in seiner Naturordnung verehren lernen.

In der Monadologie Leibnizens haben wir unstreitig den Mittelpunkt seiner Gedanken und die eigenthümlichste Leistung seines Geistes zu suchen. In ihrer Ausbildung schloß er sich an die theosophischen Gedanken der frühern Zeit an, welche wir als das belebende Princip seiner Philosophie nicht verkennen dürfen. Da sah er in allen Dingen der Welt einen lebendigen Samen, der innerlich alles bildet, einen lebendigen Spiegel des Unendlichen, alles in allem vereinend, aber auch in besonderer, eigenthümlicher Natur, von seinem Standpunkte aus alles in sich darstellend, eine Contraction des Ganzen, beständig strebend das Ewige auszudrücken und beständig durch die Schranken des weltlichen Daseins in diesem Streben verkürzt. Hierin liegt ihm die Möglichkeit, daß die weltlichen Dinge bei aller ihrer Beschränktheit sich doch des Unendlichen bewußt werden und aus dem Göttlichen, welches in ihnen ist, die ewigen Wahrheiten sich entwickeln können.

Diese theosophischen Gedanken aber weiß Leibniz auf ein besonnenes Maß zurückzubringen. Hierin haben ihn die Gedanken unterstützt, welche er dem Rationalismus der Cartesianischen Schule entnahm oder zu entlocken wußte. Zur Vermittlung dieser beiden Elemente seiner philosophischen Lehre dient ihm der Begriff der Substanz. Den unvergänglichen Samen, welche die Träger des Lebens sind, kann er nicht absprechen, daß sie selbständige Wesen sind; was die Cartesianische Schule über die Substanz,

ihre Attribute und Modificationen gelehrt hatte, mußte in Beziehung auf sie in Frage kommen. Daran schließen sich die Grundsätze des Rationalismus an; die unvergängliche Substanz muß auch unvergängliche Wahrheit in sich tragen; da alle Entwicklungen der Substanz in ihrem Wesen liegen, so müssen auch ihre Gedanken ihr angeboren sein als lebendige Keime, welche nur der günstigen Verhältnisse bedürfen um zur Entwicklung zu kommen. Der Geist erkennt daher in sich unter den zeitlichen Modificationen seiner sinnlichen Vorstellungen die ewigen Wahrheiten, welche seinem Wesen beiwohnen. Durch ihre Vermittlung soll es uns gelingen den sinnlichen Schein von der Wahrheit der Dinge zu unterscheiden. Dieser Rationalismus verschmäht nun die Weisungen der Erfahrung nicht; sie dienen zur Weckung des Geistes; jede Erscheinung ist eine wohlbegründete und giebt uns das Zeichen einer verborgenen Wahrheit ab. Um aber den Schein von der Wahrheit zu unterscheiden, verbindet Leibniz noch einen andern Grundsatz der Cartesianischen Schule mit der theosophischen Auffassungsweise. Der Grundsatz, ich denke, also bin ich, welcher uns in der Erkenntniß der Dinge zunächst an das innere Leben und die denkende Substanz verweist, wurde erst von Leibniz zu seinem ganzen Gewichte gebracht, indem er unser Ich als den Ausgangspunkt für alle sichere Erkenntniß der wirklichen Dinge erkannte und folgerte, daß, wenn wir unmittelbar immer nur unser Ich zu erkennen vermöchten, auch unser Ich alle Erkenntniß der übrigen Dinge uns vermitteln müßte und daß wir daher alles nach der Analogie mit unserer Seele zu betrachten hätten. Alle wahre Substanzen wer-

den nun als Seelen von höherer oder niederer Entwicklung gedacht. Dies stimmt mit der Lehre der Theosophie überein, daß jedes Ding aus seinem Innern heraus samenartig sich entwickeln müsse; es findet auch seine Bestätigung in der alten Lehre, daß jede Substanz einfach und untheilbar sei, treibt aber über die Cartesianische Annahme körperlicher Substanzen hinaus. Wenn wir nun fragen, wodurch hauptsächlich, abgesehn von der allgemeinen Mäßigung, in welche er seine rege Phantasie zu bringen gewußt hatte, Leibniz die phantastischen Gedanken der Theosophie zügelte, so erscheinen uns zwei Punkte als entscheidend, welche beide an die erwähnten Lehren der Cartesianischen Schule sich anschließen. Der eine liegt im Begriff der Substanz, der andere im Bemühn alles auf die ewigen Begriffe der Vernunft zurückzubringen. Der Begriff der Substanz führt zur strengen Unterscheidung des Körperlichen und des Geistigen, welche die Cartesianer weiter und weiter geführt hatten; Leibniz erkennt nun zwar, daß nur das Geistige oder Seelenartige Anspruch darauf habe als Substanz betrachtet zu werden, daß dagegen das Sinnliche und mithin auch alles Körperliche nur verworrene Erscheinung sei; aber seine Auffassungsweise hält deswegen nicht weniger streng an jenem Unterschiede fest, indem derselbe ihm nun zugleich den Gegensatz zwischen Substanz und Erscheinung bezeichnet. Das Reich der körperlichen Erscheinungen folgt mechanischen Gesetzen, weil es nur leidend sich verhält; das Reich der Substanzen entwickelt sich in eigenen Thätigkeiten und ist ein Reich der Zwecke, des Guten. Hierdurch wird der Verworrenheit entgegengearbeitet, welche bei den Theosophen herschte, indem sie

die körperliche Natur wie eine geistige Kraft, das Gute wie ein Erzeugniß der Natur sich dachten. Mit diesem Punkte hängt aber auch der andere auf das engste zusammen. Da Leibniz die Substanz der Dinge nur in den seelenartigen Monaden finden kann, muß er darauf ausgehn alle Erscheinung in seelenartige Entwicklungen aufzulösen; die Elemente, auf welche er nun jede verworrene Erscheinung zurückzubringen sucht, sind die einfachen Begriffe des Geistes, die ewigen Wahrheiten. Wir haben dieser Richtung seiner Gedanken sein Streben nach logischer Ordnung zu danken, welches dem phantastischen Bilderspiele der Theosophie sich entgegensetzt. Aus ihm ist hervorgegangen sein großartiger Gedanke einer allgemeinen Charakteristik, welche das System der Begriffe darzustellen unternimmt. In das System der Begriffe werden die Lehren der Mathematik und der Mechanik eingewoben und es wird nicht gestattet, daß irgendwo ein Widerspruch gegen sie oder in ihm sich erhebe; alles strebt nach Harmonie zwischen dem Niedern und dem Höhern; der Widerspruchlosigkeit des Ganzen soll der verworrene Streit weichen, in welchem die Theosophen das Werden der Welt erblickt hatten.

Es ist ein kühner, aber doch in Maß und Ordnung gehaltener Gedanke, welcher durch das Leibnizische System hindurchgeht; man kann sein Bestreben nicht verkennen alle Fäden der frühern Philosophie in sein Gewebe zu ziehen und man wird gestehen müssen, daß ihm dies mit den großartigsten Gedanken der Vergangenheit meistens gelungen ist. Nur was Spinoza in seinem kühnen Wagniß alles auf eine Substanz zurückzubringen versucht hatte, findet bei Leibniz wenig Beachtung. Der Begriff der Sub-

stanz, welcher den Mittelpunkt aller neuern Untersuchungen gebildet hatte, wird von beiden Philosophen in einer durchaus entgegengesetzten Weise behandelt. Leibniz sieht in der Substanz die lebendig sich entwickelnde Kraft, welche die Erscheinungen begründet und mit ihnen in einem stetigen Werden begriffen ist. Die Wahrheit des Werdens und der Erscheinungen bezweifelt er nicht; er muß ihnen auch eine wahre, ihnen entsprechende Grundlage geben, welche nur in den wechselnden Thätigkeiten der Substanzen bestehen kann. Er muß eine Vielheit der Substanzen annehmen, damit aus der Vermischung ihrer Thätigkeiten die verworrene Erscheinung hervorgehen kann. Es ist eins der hervorragendsten Verdienste seiner Lehre, daß er klar und anschaulich entwickelt hat, wie die sinnliche Wahrnehmung aus sinnlichen Empfindungen, die sinnliche Empfindung aus unzähligen Eindrücken sich zusammensetze und in allen diesen Acten der Sinnlichkeit immer nur Verworrenes zum Bewußtsein komme. Die Folgerung kann nun nicht ausbleiben, daß dieser Verworrenheit eine Vielheit der Substanzen zur Grundlage gegeben werden müsse. Seine Lehre wendet sich also dahin einzelne individuelle Substanzen als die Gründe der Erscheinung anzusehn. Ganz anders verfährt Spinoza. Unter seiner Substanz versteht er das Höchste; er hebt sie weit über die Gründe der Erscheinungen hinweg; sie ist ihm der absolute Grund, nicht der Erscheinungen, sondern der Wahrheit. In diesem Sinn kann er nur eine Substanz anerkennen; die Erscheinungen sind nur in unserer verworrenen Vorstellungsweise; sie haben keinen andern Grund als unsere Beschränktheit, welche in Wahrheit nicht ist. Wenn wir un-

sere Beschränktheit überwinden, so verschwindet auch die Zeit und das Werden. Die eine Substanz ist nicht eine Kraft, welche Grund sich entwickelnder Thätigkeiten oder Trägerin von Erscheinungen wäre; sie ist ganz einfach die reine und einfache Wahrheit. Beide Lehrweisen haben ihren Grund in verschiedenen Ansichten von der Wissenschaft. Leibniz fordert von ihr die Erklärung der Erscheinungen; Spinoza will nur das Ewige erkennen; damit wir es erkennen, müssen die Erscheinungen verschwinden und das Wahre muß des Scheins entkleidet werden. Von dieser Seite werden wir wohl die Lehrweise Leibnizens vorziehen müssen. Sie macht die Wahrheit der Erfahrung geltend; sie bewahrt den Begriff der Substanz in seiner vollen Bedeutung, indem sie für die Substanz auch die Thätigkeiten, die Accidenzen fordert, welche von ihr getragen werden.

Aber anders stellt sich die Rechnung, wenn wir die Spitze des ganzen Systems, den Begriff Gottes, in Betracht ziehen. Leibniz kann sich so wenig, wie Spinoza, dieser obersten Forderung der Wissenschaft entziehen; auch er will die ewige Wahrheit in ihrem letzten Grunde erkennen. Wenn er an der Erfahrung festhält, so giebt er doch darum die Gedanken des Rationalismus nicht auf und sie ziehen ihn zum System der Begriffe, welches seinen Grund und seine Wahrheit im Verstande Gottes hat. Im Systeme Leibnizens hat aber der Begriff Gottes eine doppelte Bedeutung. Die Begriffe unseres Verstandes bezeichnen bloße Möglichkeiten; sie stellen auch, wenigstens zum großen Theil nur Verhältnisse dar. Alles dies würde nur Verstandesdinge bezeichnen und wir würden den Be-

griffen unseres Verstandes keine Realität beilegen können, wenn nicht ein ewiges Wesen wäre, welches die Wirklichkeit jener Möglichkeiten, den wahren Grund jener Verhältnisse abgäbe. Dieses ewige Wesen ist Gott; er vereinigt in sich die Vielheit der Begriffe, das ganze System der ewigen Wahrheiten und nothwendigen Gesetze, welches wir zu erkennen streben. Der Verstand Gottes begründet diese Wahrheiten nicht erst, aber er enthält sie in sich. Außerdem haben wir die zufälligen Dinge der Welt anzuerkennen, die Gegenstände unserer Erfahrung. Sie müssen ihren zureichenden Grund haben; den finden sie nur im Willen Gottes. So werden wir von zwei Seiten auf denselben Begriff geführt. Aber ist er wirklich derselbe? führen nicht verschiedene Anknüpfungspunkte, verschiedene Folgen auch nothwendig auf verschiedene Gründe? Der eine führt auf den Verstand, der andere auf den Willen Gottes. Kommen beide auch zu einer wahrhaften Vereinigung in dem einen, nach allen Seiten sich gleichen, vollkommenen Wesen Gottes? Sind sie beide gleich vollkommen? Im Sinne Leibnizens wagen wir nicht dies zu behaupten. Spinoza hatte gelehrt, daß Gott nur Vollkommenes, Unendliches begründen könnte. Leibniz lehrt, der Wille Gottes wolle die beste Welt, aber seine beste Welt ist nicht vollkommen, sondern nur die vollkommenste unter allen möglichen unvollkommenen Welten. Sein Verstand denkt alle Begriffe und alle Verhältnisse unter den Begriffen; aber sein Wille will nur einen Theil dieser Begriffe und Verhältnisse, nemlich die, welche mit einander verträglich die größte Summe der Vollkommenheit in der wirklichen Welt geben. Wir fin-

den also bei Leibniz einen Begriff Gottes, dessen Bestandtheile sich nicht decken; er behauptet Gottes Vollkommenheit, aber leiht Gott einen Willen, der unvollkommen genug ist um Unvollkommenes zu wollen.

Ohne Zweifel macht sich hierin ein Übelstand geltend, welcher in dem Verfahren Leibnizens liegt. Er wendet seinen Grundsatz alles nach Analogie mit unserm Ich zu betrachten auch auf den Begriff Gottes an und überträgt ohne Bedenken den Unterschied zwischen Verstand und Willen von den weltlichen Dingen auf Gott. Dies ist um so anstößiger, je scharfsinniger er das Verhältniß des Willens zum Verstande ermittelt hatte, indem er in jenem nur ein Bestreben von dem einen Bewußtsein zum andern sah. Dürfen wir Gott ein solches Bestreben beilegen, welches nicht ohne zeitliches Übergehn vom Frühern zum Spätern gedacht werden kann? Leibniz hat gewiß guten Grund die Wahrheit der Erscheinung, des Werdens und der Vielheit der weltlichen Substanzen gegen Spinoza zu vertheidigen; aber indem er alle diese Wahrheiten auf ihren letzten Grund in Gott zurückführen will, häufen sich ihm die Schwierigkeiten. Man wird sagen können, daß der Grundsatz, jede Substanz müsse nach der Analogie mit unserm Ich beurtheilt werden, seine Lehre mehr beherscht, als die Grundsätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, welche er selbst als die Pfeiler seiner Philosophie anzugeben pflegt. Denn betrachten wir den Gebrauch dieser Grundsätze genauer, so ergiebt sich, daß er nach jenem Grundsatze sich richtet. Der Satz des Widerspruchs wird als Grund der ewigen Wahrheiten betrachtet; er findet aber nur dadurch seine Anwendung,

daß vorausgesetzt wird, in dem ewigen Verstande Gottes lägen diese Wahrheiten ebenso, wie in unserm Verstande, abgesondert von einander, in einer Vielheit von Begriffen und Grundsätzen. Soll doch sogar unter ihnen, wie sie alle nach Dasein oder Verwirklichung in der Welt streben, gleichsam ein Kampf sich erheben. Und nun, dieser Kampf um das Dasein bezeichnet das Band zwischen dem Grundsatze des Widerspruchs und dem Grundsatze des zureichenden Grundes. Denn wenn er nicht wäre, so würde keine Wahl sein unter den verschiedenen möglichen Verknüpfungen der ewigen Begriffe, sondern alle würden in die Wirklichkeit eintreten mit der logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, welcher Leibniz zu entgehn sucht um die moralische Nothwendigkeit in der Wahl des Besten und dadurch die Zufälligkeit der Welt zu gewinnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß diese Wahl nach zureichendem Grunde nur auf der Analogie des göttlichen mit unserm Willen beruht. Wenn es nun aber schon hart fällt zufällige Dinge anzunehmen, welche doch einen zureichenden Grund haben sollen, so wird diese Schwierigkeit noch dadurch verstärkt, daß der zureichende Grund in der Wahl des Besten doch nur in dem Streite der ewigen Wahrheiten um ihr Dasein gegründet ist. Im Verstande Gottes mögen sie ruhig mit einander sich vertragen; aber so wie sie zum Dasein gelangen wollen, gerathen sie mit einander in Streit. In diesen theologischen Lehren wird man die Stärke des Leibnizischen Systems nicht suchen dürfen.

Der durchgehende Charakter seiner Lehre weist uns darauf hin, daß er zu einer abschließenden Einheit in dem Grunde aller Dinge nicht gelangt ist. Es ist nur eine

Harmonie, welche er behauptet, vieler Dinge, verschiedener Reiche und Gesetze. Dabei wird die Vielheit immer vorausgesetzt und erstreckt sich bis auf den letzten Grund aller Dinge, bis auf den Verstand Gottes, in welchem viele Ideen hausen. Ihre Vielheit ruft den Widerspruch unter ihnen hervor, indem sie Gründe der Welt werden wollen und nur durch kluge Berechnung werden sie in Harmonie gebracht. Hierin haben wir den tiefsten Grund der Leibnizischen Lehre von der besten Welt oder, um die andere Seite dieser Lehre an das Licht zu kehren, von der Unvollkommenheit der Welt zu sehen. Die ganze Fülle der Gottheit, alle seine ewigen Ideen, strebt allerdings in der Welt sich zu offenbaren; aber in ihr selbst liegt ein Hinderniß. Es ist nicht bloß, wie Leibniz gewöhnlich lehrt, die Unfähigkeit des Geschöpfes das Vollkommne zu fassen, was die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes unmöglich macht; ihren tiefern Grund hat die Unvollkommenheit der Welt in den vielen Ideen, welche, indem sie aus dem Verstande Gottes in die Wirklichkeit eintreten wollen, in Widerspruch unter einander gerathen.

Dieser Charakter seiner Lehre wird es außer Zweifel stellen, daß sie ihre vorherschende Richtung auf die Vielheit der weltlichen Dinge hat. Aus ihr stammt die Berücksichtigung des Bösen und des physischen Schmerzes, welche zur Annahme des metaphysischen Übels in der Welt führt. Schwerlich wird man anders meinen können, als daß die Nothwendigkeit der Gegensätze und selbst der sittlichen Gegensätze, welche zur Schönheit der Welt dienen sollen, aus der Erfahrung des Weltlaufs fließt. In dieser Richtung liegt dann auch der naturalistische Weg,

welchen Leibniz einschlägt; in ihm setzt er die Vielheit der weltlichen Substanzen voraus und geht wesentlich darauf aus die sinnliche Erscheinung zu erklären, indem er die Verworrenheit der Erscheinungen in ihre Elemente auflöst. Die Monaden sind die wahren Elemente der Welt; die Monadenlehre ist Elementenlehre und die Annahme der prästabilirten Harmonie dient alsdann nur dazu die Elemente der Natur zur Einheit zusammenzustimmen. Wir sollen aber auch diese Zusammenstimmung nur als eine ideale ansehn und sie ist keinesweges vollkommen, sondern nur die beste unter allen möglichen; die Gegensätze der Welt stören sie; sie weist auf einen Zweck hin, welcher aber nie erreicht wird; bei der Übereinstimmung der Elemente, der Reiche und ihrer Gesetze bleibt immer eine Verschiedenheit derselben übrig; alles ist zwar in allem, aber die ganze Welt spiegelt sich doch in jedem in einer verschiedenen Weise nach der verschiedenen Stellung der Individuen ab und zu einer vollendeten Abspiegelung der ganzen Harmonie kann es in keinem endlichen Verstande kommen. Hierin liegt es, daß der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden bei Leibniz weit stärker hervortritt, als der Grundsatz, daß in allem alles, in jeder Monade das Unendliche ist. Denn das Unendliche ist in jeder Monade nur in sinnlicher, in verworrener, also in beschränkter Weise. Was in seiner Wahrheit erkannt werden soll, muß durch den Verstand in seine verschiedenen Elemente zerlegt werden; der Verstand aber, das Bild Gottes, kommt in keiner Monade zu voller Entwicklung, die Natur des Geschöpfes läßt eine solche nicht zu. Man wird hierin Überbleibsel der dualistischen Vorstellungsweise nicht

verkennen. Sie machen sich in allen Gebieten der verschiedenen Harmonien geltend, welche Leibniz nachzuweisen sucht.

Auch hierin zeigt sich die nahe Verwandtschaft der Leibnizischen Lehre mit der Theosophie und namentlich mit der chemischen Richtung, welche diese genommen hatte; alles in seine besondern, specifisch verschiedenen Elemente zu zerlegen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft; sie würde ihr Ziel erreicht haben, wenn es uns gelänge hierdurch der sinnlichen Verworrenheit ein Ende zu machen; aber es kann uns nicht gelingen, weil in der Welt ein radicales Übel widerstrebt. Zwar der vernünftige Geist des Menschen ist Mikrokosmus; alle Geister sind gleich; aber die physischen Bedingungen des sinnlichen Lebens binden uns auch beständig an die Verschiedenheit und weisen uns auf einen unendlichen Proceß des Lebens an. Wenn man nun diesen Dualismus bis in seine letzten Gründe verfolgt, so wird man bemerken müssen, daß es eine doppelte Art der Elemente ist, welche Leibniz in seinen Untersuchungen erforschen will. Die eine Art besteht in den Monaden, den Atomen der Natur, in welche wir alles Körperliche, alles Zusammengesetzte zerlegen sollen; die andere Art besteht in den allgemeinen Begriffen des Verstandes, welche die allgemeinen Gesetze der Welt und die Grundsätze unserer Wissenschaft abgeben, wie der neuere Rationalismus zu entwickeln gesucht hatte. Die letztern sind die abstracten Elemente unseres vernünftigen Lebens, welche wir begreifen können. Leibniz verzweifelte nicht daran sie in ein System bringen zu können, aber freilich nur in ein System neben einander gestellter Begriffe; denn er

theilt die Ansicht des neuern Rationalismus, welche die Vielheit der Begriffe und Grundsätze voraussetzt, und behauptet den Widerspruch unter den ursprünglich im Verstande angelegten Begriffen. Die andern Elemente dagegen, die Monaden, sind die concreten Dinge der Welt, die Monaden, welche in der Unendlichkeit ihrer Natur jene abstracten Elemente vereinigen, aber auch den Widerspruch unter ihnen erfahren und in ihrem Leben fortführen. Diese Elemente in wissenschaftlicher Untersuchung bestimmen zu können hegt nun Leibniz keine Hoffnung; sie zu erkennen ist nur eine Aufgabe der Erfahrung, deren Auflösung in das Unendliche führt. Wie sehr hierdurch die Leistungen der Wissenschaft herabgesetzt werden, da doch eben diese Elemente die wahren Substanzen der Welt sein sollen, wird uns nur dadurch aus den Augen gerückt, daß doch in allen Monaden dasselbe sich wiederholen soll, das Bild der Welt oder der abstracten Begriffe, welche die Zusammensetzung des Ganzen bilden.

Wir werden nun freilich wohl sagen müssen, daß die Auflösung in das Einfache, welche Leibniz uns lehren wollte, an ihren eigenen Schwächen scheitert. Denn die einfachen Substanzen, welche er annimmt, zeigen sich doch nur als Zusammensetzungen aus vielen Lebenselementen, aus vielen Begriffen, mögen sie in verworrener Empfindung, in klarer Wahrnehmung oder in bestimmter Erkenntniß des Verstandes hervortreten, und die Hoffnung alle diese Begriffe zu entwirren und in einem Blicke dem Geiste vorzulegen, wird uns benommen. Aber der skeptische Geist der neuern Philosophie begnügte sich schon mit einer Aussicht auf hypothetische Lösungen und auf eine

ferne Annäherung an die Wahrheit und die Mittel hierzu schien das Leibnizische System zu gewähren. Wenn man ohne Zweifel die Cartesianische Lehre von der körperlichen und der geistigen Substanz verlassen mußte, weil sie die Verbindung beider nicht zu erklären vermochte, das Geistige in Körperliches aufzulösen in Gefar gerieth, für die körperliche Substanz aber, ihre Eigenschaften und Modificationen nur mathematische Verhältnisse bot, so erklärt sich, warum die Corpuscularphilosophie sich wieder in der Naturforschung geltend machte. Gegen sie aber bot die Leibnizische Monadologie nicht geringe Vortheile. Mit ihr hat sie das Bestreben gemein alles auf die kleinsten, verborgenen Bestandtheile der Natur zurückzuführen; sie weiß aber dabei die unmathematische Annahme untheilbarer Körper zu vermeiden, und indem sie auf seelenartige Elemente geführt wird, führt sie lebendige Kräfte zur Erklärung des Wechsels der Erscheinungen ein, welche den Grund der Bewegung erkennen lassen und in unmerklichen Strebungen der Monaden bis auf das Kleinste herab verfolgen. Es schien hiernach möglich die Verworrenheit der Materie, der räumlichen und der zeitlichen Erscheinung durch Auflösung in ihre Elemente zu überwinden und durch das Maß des Kleinsten auch das Größte begreiflich zu machen. Wenn hierdurch eine mathematisch-mechanische Erklärungsweise eingeleitet war, so schienen auch die kleinsten Strebungen der Monaden die Berücksichtigung der Zweckursachen nicht auszuschließen. Freilich die ursachliche Verbindung in der Wirkung nach außen konnte die Monadologie nicht zugeben; aber auch hierin stimmte sie mit der Atomenlehre überein und hatte vor

ihr noch den Vortheil voraus, daß sie die innere Verkettung der Ursachen und Wirkungen, des Frühern und des Spätern in der strengsten Weise behauptete.

So schließt sich Leibnizens Monadologie eng genug an die Bestrebungen der neuern Naturerklärung an; freilich seine Elemente der Natur sollen nur seelenartige Kräfte sein, dadurch aber, daß ihnen eine bestimmte Stelle in der Welt angewiesen wird, daß eine jede von seinen Monaden mit einem organischen Körper bekleidet sein soll, treten sie in die Verkettung der natürlichen Ursachen und die nothwendige Verkettung ihrer innern Entwicklungen aus den ersten Antrieben ihrer Natur läßt sie ohne Zweifel als natürliche Kräfte erscheinen. Die Theosophie war dadurch zu einer phantastischen Vorstellungsweise gekommen, daß sie den innern Thätigkeiten ihrer geistigen Kräfte eine gewisse Ungebundenheit, ein willkürliches Anheben in ihren Bestrebungen zugetraut hatte; Leibniz dagegen entscheidet sich gegen alle Indifferenz der Begehrungen. Wenn er die Körperwelt auf geistige Kräfte zurückzubringen sucht, so bindet er nicht weniger das geistige Leben an die Natur. Seine Monaden sind nur geistige Automate. Die Freiheit des Willens beruht nur darauf, daß die vernünftigen Wesen ihre natürlichen Triebe bis zu dem Grade einer bestimmten Erkenntniß steigern. So macht Leibniz die Naturseite des geistigen Lebens zur Grundlage seiner Lehre. Dadurch gelingt es ihm das Geistige mit der körperlichen Erscheinung, die Seele mit dem Leibe, die Zweckursachen mit der Mechanik der Bewegungen in Einklang zu erblicken; aber die Zwecke der Natur sind ihm auch nichts anderes, als die Endergebnisse einer Reihe

von Bestrebungen, welche ursprünglich in den Samen der Dinge angelegt waren.

Hierin liegen die Gründe, weswegen Leibniz doch nicht dazu gelangt die Vernunft der Natur in einem sichern Unterschiede zur Seite zu stellen, wie sehr er auch nach diesem Ziele strebte. Das Reich der Gnade ist nur die natürliche Entwicklung des Reiches der Natur, welche mit der Zukunft schwanger geht. Der architektonische Funken, welchen wir von Gott empfangen haben sollen, er möchte wohl Zweckbegriffe zu bewegenden Ursachen erheben; aber der Determinismus des Systems widerstrebt dem; es ist doch nur eine Harmonie zwischen dem Reiche der Zwecke und dem Reiche der bewegenden Ursachen zu erreichen, d. h. die bewegenden Ursachen sind die wahren Ursachen, sie laufen aber auf Endpunkte hinaus, welche den Zwecken gleichen. In den vernünftigen Wesen liegt ein natürliches Streben nach Vollkommenheit und nach der mit ihr verknüpften Lust, so wie in allen Dingen der Welt; darin liegen die Beweggründe für alle Handlungen. Es sind nur Grade der Vollkommenheit, welche die Unterschiede unter den Dingen machen; alles ist Natur, nur in verschiedenen Graden der Entwicklung. Sehr charakteristisch für seine Denkweise ist nun die vergebliche Mühe, welche Leibniz sich giebt, die verschiedenen Grade der Natur specifisch zu unterscheiden. Da sind die nackten Monaden der niedrigste Grad, obwohl in Wahrheit keine Monade ganz nackt ist, sondern jede ihren organischen Körper hat. Von ihnen scheiden sich die unvernünftigen Thiere ab, vollkommener dadurch, daß ihre Organe die sinnlichen Empfindungen sammeln und zu wahrnehmbarer,

hervorstechender Größe zusammenfassen. Wie, müssen wir uns fragen, kann eine Zusammenhäufung verworrener Empfindungen etwas anderes ergeben als nur größere Verworrenheit; wie kann sie größere Vollkommenheit herbeiführen? Wir begreifen zwar, daß durch ein Zusammenfließen vieler Erscheinungen die Masse derselben leichter von andern, weniger bemerkbaren Erscheinungen äußerlich unterschieden wird; aber in dieser Masse wird es nur um so verworrener aussehn. Das Zustandekommen der Wahrnehmung ist nur ein Act der Sinnlichkeit; die wahre Unterscheidung aber wird nur vom Verstande geübt werden können, dessen Erwachen Leibniz erst in den dritten Grad, in den Grad der Geister setzt. Die Erhebung zu dieser Stufe hüllt sich in geheimnißvolles Dunkel, sei es daß Gott die natürlichen Keime des frühern Daseins umschaffe, sei es daß ihre specifische Verschiedenheit ursprünglich in ihnen angelegt war und nun erst bei ihrer Erweckung zur Vernunft zu einem plötzlichen Durchbruch komme. Wie könnte es anders sein, da hierzu das Anheben einer neuen, einer freien Entwicklung, die Erhebung zu einer That, welche in Wahrheit zugerechnet werden kann, das Erwachen zu einem neuen Reiche der sittlichen Gemeinschaft mit Gott gefordert wird, wärend das System nur eine Fortwirkung der ersten ursprünglich angelegten Triebe gestattet? Wie aber auch die Entstehung der Vernunft gedacht werden möge, in ihr sollen sich nun erst die wahren Unterschiede, die bestimmten Begriffe herausstellen, wir sollen die wahren Elemente der Welt und in ihnen die Gedanken Gottes erkennen lernen, sowohl in den wahren concreten Substanzen, als in den abstracten

Begriffen, welche die Gesetze der Welt abgeben. Charakteristisch ist diese Lehre von den Graden der Dinge in doppelter Rücksicht. Zuerst weil sie zeigt, wie viel stärker das System auf die Unterscheidung, als auf die Zusammenfassung des Unterschiedenen dringt, wie viel besser es ihm gelingt jene als diese geltend zu machen; denn in dem höchsten Grade der Vernunft wird nur diese hervorgehoben, die Zusammenfassung dagegen, welche in der Wahrnehmung sich vollzieht, giebt sich nur als eine verworrene zu erkennen. Alles soll zwar in allem sein; aber wir hören nachher, daß es nur in verworrener Weise in uns sein könne, weil wir das Unendliche nicht fassen können. Alsdann weil sie auf das deutlichste die Denkweise des neuern Rationalismus verräth. Er beruht auf einem entschiedenen Gegensatz zwischen den verworrenen Vorstellungen der sinnlichen Erscheinungen, welche der Erklärung bedürfen, und zwischen den bestimmten Begriffen des Verstandes, in welche jene aufgelöst werden müssen um verständlich zu werden. Aber die Durchführung dieses Gegensatzes gelingt nicht so leicht; er beruht auf dem Gegensatz zwischen Freithätigkeit und Empfänglichkeit und eben dieser Gegensatz wird durch das System verwischt, weil wir nichts von außen empfangen sollen. Daher gesteht auch Leibniz zu, daß wir alle Begriffe als angeboren ansehn könnten, weil sie alle aus unserm eigenen Grunde gezogen würden. Es konnte nun scheinen, als wollte er alles auf Freithätigkeit, Verstand und Vernunft zurückführen; aber Freithätigkeit ist ihm nicht Freiheit, die verworrenen Vorstellungen gehen aus ihr eben so sehr, wie die bestimmten Begriffe hervor. Wir erinnern uns

dabei, daß doch auch die Begriffe des Verstandes uns angeboren sind, wie unsere Natur, nur ein Werk der Natur in uns; ihre Entwicklung hängt alsdann auch wie alle Entwicklung nur von einem natürlichen Triebe ab. Leibniz will zwar nicht lehren, wie die Englischen Rationalisten, daß wir durch den Naturtrieb die ewigen Wahrheiten erkennen; er unterscheidet die verworrenen und in unbewußter Weise wirkenden Triebe von dem Willen des Geistes, welcher mit Bewußtsein seiner Zwecke thätig ist; aber auch seine Lehre kennt die Freiheit des Verstandes in seinem Erkennen nicht, welche über die Erscheinungen sich erhebt. Alle seine Gedanken über Verstand und Vernunft laufen nur darauf hinaus in ihnen Entwicklungen zu erblicken, welche aus den natürlichen Keimen in natürlichen Trieben sich herausgebildet haben.

Wir sehen, Leibniz hat es versucht mitten in der Bewegung einer aufstrebenden, durch Mathematik und Erfahrung unterstützten Naturerklärung die Zwecke und die Hoffnungen der Vernunft geltend zu machen. Er hat die Forderung nicht aufgegeben, daß alle die Wissenschaften, auf welchen unsere neuere Bildung beruht, daß die Gesetze des Staats, die Einrichtungen der Kirche, daß Jurisprudenz und Theologie mit der neuern mathematischen Naturlehre, welche alles auf mechanische Fortbewegung zurückbringen wollte, in Einklang gebracht werden sollten. Durch eine tiefere Begründung des Mechanismus in der Natur, durch die Zurückführung desselben auf lebendige Kräfte, welche sich entwickelnd ihre Zwecke verfolgen, obgleich sie dabei an der Nothwendigkeit ihrer ursprünglichen Natur gebunden bleiben, glaubt er seiner Absicht genügen

zu können. Ein System aller Begriffe stellt er in Aussicht, welches den Forderungen unserer Vernunft, den Gesetzen des sittlichen Lebens und seinen Hoffnungen auf Gemeinschaft mit Gott entsprechen würde. Das Großartige seiner Gedanken ergreift uns, der Reichthum seines lebendigen Geistes weiß alle Fäden herbeizuziehen, durch welche seine Lehren mit den Bestrebungen der Gegenwart verflochten, durch welche sie in der Erfahrung veranschaulicht werden können. Man sollte fast glauben, er hätte alles Mögliche gethan um die Elemente, welche die Bildung seiner Zeit pflegte, in einen gleichmäßigen Fluß zu bringen. Dennoch sehen wir den Lauf seiner Untersuchungen stocken und an unüberwindlichen Hindernissen scheitern. Das Vertrauen auf die Vernunft ist in ihm mächtig genug um ihn zu den höchsten Hoffnungen zu erheben; sie soll die ewige Wahrheit im Geiste Gottes, das Bild des Weltalls in der kleinen Welt unseres Geistes uns erkennen lassen; die Idee des Unendlichen, welche der neuere Rationalismus immer gepflegt hatte, ist noch mächtig genug in ihm um der Lehre Raum zu geben, daß alle Substanzen dieser Welt doch nur wie Gedanken Gottes sind, in welchen seine Unendlichkeit sich abspiegelt. So hofft er alle Erscheinungen der Welt, alles zufällige Dasein auf einen ewigen Grund zurückbringen und alles aus der Vernunft beweisen zu können. Aber er weiß die Vernunft nicht von der Natur zu unterscheiden; die Erzeugnisse jener sieht er nur als Ergebnisse des natürlichen Begehrens an, der kleinen und unmerklichen Bestrebungen, welche die Elemente des Lebens sind. Was noch Malebranche deutlich ausgesprochen hatte, daß der Geist, ursprünglich form-

los, alles, was er gewinnen soll, nur durch sich selbst gewinnen kann, wenn auch eine Ahndung davon ihm beiwohnen mag, sie wird ihm doch verdunkelt durch den Gedanken an den mechanischen Proceß, in welchem das Frühere das Spätere herausstoßen soll. Indem er die Natur durch die Vernunft zu überwinden denkt, hat sie ihn selbst überwunden. Den Willen der Vernunft kann er nur denken als den natürlichen Trieb, in welchem sie von einem Gedanken des Verstandes zum andern getrieben wird; die Zwecke werden im Leben, aber sie werden nicht gewollt, sie werden erst erkannt, wenn sie geworden sind. Auch die Erfahrung dachte er zu überwinden, indem er sie auf Begriffe der Vernunft zurückbringen wollte; aber dürfen wir wohl erwarten, daß er damit zu Stande gekommen wäre? Vielmehr wenn wir sehen, daß er das Übel in der Welt für unüberwindlich hält, müssen wir besorgen, daß ihn die Erfahrung eben so überwältigt, wie die Natur. Die Gedanken Gottes, welche ihm das Zufällige begründen sollen, sie erscheinen ihm sogleich als eine Vielheit, was wohl nur daraus abgenommen werden konnte, daß eine solche zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen verlangt wird. Er läßt unter diesen Gedanken einen Streit zu, indem sie sich drängen sollen in die Wirklichkeit der Welt einzutreten, und widersetzt sich den Grundsätzen der alten Philosophie nicht, welche den Gegensatz in seiner äußersten Spitze, den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, für das Dasein der Dinge nicht entbehren zu können meinte. Wir werden nicht annehmen können, daß ihm dies aus dem Gedanken an den unendlichen und einfachen Grund aller Dinge

fließe, vielmehr verkündet sich hierin deutlich, wie die Erfahrung der Welt auch den Begriff des ewigen Grundes ihm zu anthropomorphistischen Vorstellungen verkehrt hat. Freilich es stimmt dies vollkommen mit dem Charakter des neuern Rationalismus überein, welcher ausgehend vom Ich alles nach der Analogie des Ich zu denken sich anschicken mußte, welcher darauf sich stützte, daß in unserm Verstande viele Begriffe angeschaut werden, und in den mathematischen Begriffen, deren Voraussetzung Größe und Vielheit ist, seine vorzüglichste Stütze fand. Aber je weiter nun Leibniz diese Grundlagen des neuern Rationalismus getrieben hatte, um so weniger ließ es sich verkennen, daß er doch nur darauf berechnet war die Erfahrung aus der Erfahrung zu erklären, nicht aber einen Standpunkt über der Erfahrung zu gewinnen, von welchem aus die Erfahrung selbst als ein Mittel zu einem vernünftigen Zwecke begriffen werden könnte. So finden wir, daß in dem Widerstreben Leibnizens gegen die Macht der naturalistischen und empiristischen Bestrebungen der Zeit eben diese Macht nur im Wachsen sich zeigt. Es wird immer als ein Verdienst seiner Lehre angesehn werden können, daß sie dies klarer zur Anschauung gebracht hat, als irgend eine andere Lehre der neuern Zeit. Sie verkündet die Stärke der Erfahrung und der Natur nicht dadurch, daß sie Verstand und Vernunft zu beseitigen sucht; das Verläugnen dieser Mächte führt zu stärkerer Behauptung derselben, wie an der Lehre des Hobbes sich gezeigt hatte; sie schlägt dagegen den Weg ein zu zeigen, daß Verstand und Vernunft nur ein kleineres Reich in dem Reiche der Natur bilden und in Harmonie mit die-

sem nur höhere Entwicklungen einer geistigen Mechanik sind.

Die Systeme Spinoza's und Leibnizens dürfen ohne Zweifel als die ausgebildetsten Gestalten des Rationalismus in der neuern Philosophie angesehn werden. Deswegen liegt eine Vergleichung derselben uns sehr nahe. Da hat es nun vielen geschienen, als ob die einfache Lehre Spinoza's, welche ohne vieles Zögern alles auf das ewige Wesen Gottes zurückführt, einen viel großartigern Eindruck mache, als die verwickelten Wendungen, welche Leibniz nehmen muß um seiner Monadologie in dem Gedränge zwischen der Theologie und der mechanischen Naturlehre eine Stellung auszumitteln. Auch die kühne Zuversicht, mit welcher Spinoza die Vorurtheile, wie er meint, der theologischen und der moralischen Ansicht wegschneidet, haben ihm in Vergleich mit Leibnizens vorsichtiger Schonung viel Lob eingetragen. Es wird nicht unseres Amtes sein über ästhetische Eindrücke zu entscheiden, welche an philosophische Systeme zum Maßstabe angelegt werden; aber wir dürfen doch wohl geltend machen, daß der Gedanke Leibnizens an das System der Begriffe im Verstande Gottes der großartigen Einfachheit Gottes, wie Spinoza sie dachte, die Wage halten dürfte, und daß die Gedanken des Zufälligen in Gottes Verstande, auf welche Leibniz alles Weltliche zurückbringen wollte, selbst bei dem bedenklichen Streit, in welchen sie gerathen sollen, seiner Denkweise ein regeres Leben zuwenden, als wir es in den unendlichen und todten Attributen Gottes bei Spinoza finden. Was aber die Schonung Leibnizens, seine Duldung der Vorurtheile betrifft, so dürften wohl die ihr

nicht abgeneigt sein, welche in der Duldsamkeit einen Fortschritt der neuern Zeit sehen; am wenigsten aber wird sie gegen Spinoza zum Vorwurf gemacht werden können, welcher neben seinem theoretischen System eine praktische Denkweise von ganz anderm Inhalt zu dulden bereit war. In der Vergleichung philosophischer Systeme leitet uns die Frage, ob sie mehr oder weniger geeignet waren die Gesammtheit der wissenschaftlichen Denkweise ihrer Zeit zu vertreten und in die Fortbildung derselben einzugreifen. Über sie, sollte ich meinen, hat in Bezug auf Spinoza und Leibniz die Zeit für den letztern entschieden. Wärend Spinoza wenig auf seine Zeit eingewirkt hat, haben Leibnizens Gedanken eine bedeutende Nachwirkung gehabt. Die Theologie freilich und die Untersuchungen über das sittliche Leben haben sie nur schwach vertreten, weil die Entwicklung der Wissenschaft im Anfange des 18. Jahrhunderts für diese Seite der Forschung von philosophischen Gesichtspunkten aus nur wenig Nahrung darbot. Ihre Wirkung in dieser Beziehung ist mit dem allgemeinen Bestreben der Zeit nur darauf gegangen das sittliche und religiöse Leben näher an das natürliche Leben heranzuziehen. Viel stärker ist ihr Einfluß auf die Lehren über die Natur gewesen, indem sie auf den allgemeinen Zusammenhang aller Dinge auf das stärkste drangen, den Einfluß der mathematischen Untersuchungen auf die Erklärung der Naturerscheinungen sicherten und erweiterten, die Beachtung des Kleinsten zur Hauptgrundlage der Untersuchung machten, die Verworrenheit des sinnlichen Scheins durch Analyse zu überwinden arbeiteten und dabei doch die sinnlichen Erscheinungen als gut begründete Zeichen des wahren Wesens anerkannten. Eben hierdurch setzten sie

den Übergriffen der mathematischen Erklärungsweise eine Grenze, indem sie beachten ließen, daß in der Natur nicht alles auf Zahl, Figur und Bewegung zurückgebracht werden dürfe; auch in den sinnlichen Qualitäten sollen wir Wahrheit finden; sie schließen sich näher an die Natur der Dinge an, als diejenigen zugeben wollen, welche zwischen den Erscheinungen und der mathematischen Natur der Dinge kaum eine Ähnlichkeit finden; auch den Verhältnissen der Dinge nach ihrer specifischen Verschiedenheit darf ihre Wahrheit nicht abgesprochen werden; sie zeigen in den sinnlichen Eigenschaften der Erscheinung sich an. Hierdurch kommen die Individualitäten der einzelnen Dinge, der lebendigen Kräfte zur weitesten Anerkennung; es wird dadurch auch der Weg gebahnt die psychologischen Untersuchungen in den Kreis der Naturforschung zu ziehen und die Naturseite des geistigen Lebens dem allgemeinen Gesetze zu unterwerfen. Wir werden nun freilich finden, daß diese Gesichtspunkte zu allgemein waren und zu sehr auf das Mannigfaltige, zu wenig auf das Gleichartige in der Natur hinwiesen, um allein nach ihrer Anweisung eine Erklärung der Naturerscheinungen hervorrufen zu können; aber Leibniz hat es auch hierauf nicht abgesehn; seine Lehre weist auf eine unendliche Weite der Forschung hin; er erwartet weitere Aufschlüsse von der Erfahrung in das Unendliche fort und so dürfen seine Grundsätze nur als Fingerzeige für die Beurtheilung der Erfahrung angesehn werden. Dieser Rationalismus hält sich in sehr bescheidenen Grenzen und arbeitet eben dadurch dem Empirismus in die Hände. Die Lebensregungen jedes einzelnen Dinges zu beobachten, ohne darüber den Zusam-

menhang, die Harmonie des Einzelnen mit dem Ganzen außer Augen zu lassen, das würde seine allgemeine Vorschrift sein. In der vorherschenden Beachtung der einzelnen Dinge macht sich der Nominalismus der neuern Zeit geltend; aber ganz durchdringen kann er doch nicht; neben dem Besondern soll auch das Allgemeine nicht vergessen werden. In der schwächern Vertretung des Allgemeinen verräth sich aber die Schwäche des Systems, an welcher ihre allgemeine Wirksamkeit gescheitert ist. Das Streben die Erfahrung zu begreifen verlangt eine stärkere Beachtung des allgemeinen Gesetzes, als die ideale Einheit der Welt, die prästabilirte Harmonie, zu gewähren vermag. Es fordert die Kraft der ursachlichen Verbindung, welche mit der Macht des Allgemeinen die einzelnen Dinge in der wirklichen Welt zusammenzwingt. Leibniz konnte dieser Forderung nicht genügen. Seine Lehre, daß jede Monade mit einem organischen Körper verbunden sei, giebt nur einen schwachen Versuch ab die einzelnen Substanzen in die natürliche Wechselwirkung der Dinge einzuführen. Sie hat den Zweifeln an der ursachlichen Verbindung nur Vorschub geleistet. Daß ihr andere Lehrweisen folgen würden, welche lieber die ideale Natur der Kräfte, als die Forderungen der empirischen Naturforschung aufgeben wollten, ließ sich erwarten.

Achtes Buch.

Der Idealismus und der Skepticismus bei den Engländern.

Erstes Kapitel.

Der Idealismus.

Man wird wohl behaupten dürfen, daß die neuere Philosophie mit den Entwicklungen, welche wir betrachtet haben, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Umfassende Systeme, welche, wie die vorerwähnten, von einem stark hervortretenden ursprünglichen Charakter, der wissenschaftlichen Forschung neue Bahnen brachen, sind bis zu den Zeiten Kant's nicht wieder hervorgebracht worden. Das 18. Jahrhundert, welches sich selbst das philosophische nannte, ist doch bis in seine letzten Jahrzehnte in der Philosophie nicht sehr erfinderisch gewesen; philosophisch nannte es sich nur, weil es über die Vorurtheile der Theologie den Sieg gewonnen zu haben schien. Seine Erscheinungen ziehen jedoch mit Recht die Aufmerksamkeit unserer Zeit auf sich, weil die Folgerungen, welche man aus bekannten Grundsätzen zog, die neuere Philosophie aufgelöst und zum Umschlage in die neueste Philosophie geführt haben. Sie sind in hohem Grade lehrreich. Sie beseitigten die dualistischen Neigungen, auf welchen in der That die Mäßigung, die Vielseitigkeit und die nach allen Seiten um sich

greifende Forschung der neuern Philosophie beruht hatte. Der Gang dieser Geschichte trägt den verwickelten Charakter unserer neuern Bildung an sich. Wir können von ihm in voraus erwarten, daß der Rationalismus und der Sensualismus, der Spiritualismus und der Materialismus in ihrem Streite gegen einander immer stärker sich aussprechen werden. Es mußte zu einer Entscheidung, wenn auch nur vorläufig kommen; wohin der Sieg sich neigen würde, war vorauszusehn. Der neuere Rationalismus, welcher vorherschend auf die Nothwendigkeit der mathematischen Begriffe sich gestützt hatte, konnte doch auf die Länge sich nicht verbergen, daß die Lehren der Mathematik die Messung der Erscheinungen bezwecken und daher der sinnlichen Erkenntniß dienen. Damit mußte sich alles dem Sensualismus zuwenden. Der neuere Sensualismus hatte zwar anfangs eine sehr subjective, der Erkenntniß des Ich, der innern Beobachtung zugewendete, dem Skepticismus geneigte Richtung; es war zu erwarten, daß dies eine Zeit lang nachwirken und wohl noch zu entschiedenern Folgerungen führen würde; aber der neuere Sensualismus hatte auch schon von Anfang an eine Neigung zum Materialismus gezeigt, wärend der Rationalismus der Erkenntniß des geistigen Lebens das Wort redete; Sinnliches und Materielles pflegte man in derselben Bedeutung zu nehmen; es ließ sich voraussehn, daß alle skeptische Bedenken vor dem Bedürfniß eine positive Entscheidung über die Wahrheit der Dinge zu gewinnen verschwinden würden, und so stand in Aussicht, daß ein Bund zwischen Sensualismus und Materialismus aus den bisherigen Schwankungen des Dualismus hervorgehen

würde. Schon lange hatten die Lehren eines Gassendi, eines Hobbes ihn vorausgesagt. Ihm fehlte freilich innere Übereinstimmung der Gründe, der Methode und der Folgerungen; er mußte zu Hypothesen seine Zuflucht nehmen, welche weit über den Bereich des Sensualismus hinausgingen. Ihm fehlte auch Übereinstimmung mit den sittlichen Überzeugungen unserer neuern Völker, mit den geschichtlichen Grundlagen unserer Bildung; mit fanatischem Haß mußte er die religiöse Ansicht der Menge nieder zu schmettern suchen, und eben deswegen konnte es auch nicht ausbleiben, daß neben ihm eine gemäßigtere Meinung, in dualistischen Schwankungen, in eklektischer Haltung sich behauptete; aber nichts desto weniger können wir diesen sensualistischen Materialismus als die äußerste Folgerung der naturalistischen Richtung ansehn, in welcher die neuere Philosophie sich bewegt hatte. Durch neue kräftige Entwicklungen philosophischer Systeme wurden die Stimmen nicht unterdrückt, welche das Naturgesetz zum Sittengesetz und zu Gott erheben wollten. Durch die schwachen Einreden zerstreuter Meinungen und eklektischer Systeme dürfen wir uns nicht abhalten lassen in dem Bunde des Sensualismus und des Materialismus die fortschreitende Bewegung der Philosophie dieser Zeit zu erblicken.

Ehe wir jedoch auf diese Bewegung eingehn, haben wir die äußersten Folgerungen der sehr subjectiven Haltung der Philosophie zu betrachten, welche aus dem Cartesianischen Grundsatze hervorgegangen war und im Sensualismus wie im Rationalismus sich verbreitet hatte. Wir finden sie zunächst bei den Engländern, wo sie in

Idealismus und Sensualismus sich kund geben und der erstere Veranlassung zur Entwicklung des letztern in einer sehr entschiedenen skeptischen Richtung wurde.

Gleich beim Beginn des 18. Jahrhunderts, noch bei Lebzeiten Locke's und wärend Leibniz und Shaftesbury noch ihre Lehren vertraten, bildete sich bei den Engländern eine idealistische Denkweise aus, welche sich zum Theil auf den Lockischen Sensualismus stützte, aber doch in den entschiedensten Streit gegen die Folgerungen der neuern Philosophie trat. Ihre Beweggründe sind aus der christlichen Theologie entnommen und geben einen starken Beweis davon ab, daß die Loslösung der Philosophie vom christlichen Dogma noch keinesweges vollzogen war. Wir finden sie bei zwei Männern, welche sich unabhängig von einander entwickelt hatten und fast gleichzeitig mit ihren Schriften hervortraten. Der eine, Arthur Collier, nahm zwar Rücksicht auf den andern, auf Georg Berkeley; doch müssen wir seine Lehre zuerst betrachten, weil sie weniger entwickelt ist und einen viel geringern Einfluß auf die spätere Philosophie ausgeübt hat.

1. Arthur Collier.

Das Leben dieses Mannes ist sehr in der Dunkelheit verstrichen; auch seine Schriften sind wenig beachtet worden und wären fast verloren gegangen, wenn man nicht in neuester Zeit wieder die Aufmerksamkeit auf ihn und seine Lehren gerichtet hätte [1]). Er wurde 1680 zu Steeple-

1) Ich gebrauche folgende Schriften: Memoirs of the life and writings of the Rev. Arthur Collier. By Robert Benson. Lond.

Longford bei Salisbury geboren. Seine Familie besaß hier das Patronat der Pfarre und seit langen Jahren hatten ihre Glieder das Pfarramt erblich bekleidet. Dazu wurde auch Arthur, der älteste Sohn, erzogen und nach dem frühen Tode seines Vaters trat er das Amt an, sobald es seine Jahre gestatteten; bei ihm ist er auch geblieben bis zu seinem Tode 1732.

Er hatte den Ruf eines wackern Mannes, eines treuen Anhängers der Hochkirche, war aber dabei doch der Duldung geneigt, wie es wohl sein mußte, da er selbst mancherlei abweichende Meinungen nährte. Im Praktischen scheint er sich nicht eben sehr tüchtig bewiesen zu haben; die philosophischen Überzeugungen, welche er pflegte, zogen ihn von dem Wege der gemeinen Meinung ab, gegen welche er eine tiefe Verachtung nicht verhehlte. Die Welt liegt im Argen; wer die Wahrheit sucht, muß sich darauf gefaßt machen von der Welt verworfen zu werden [1]). Nur so viel glaubte er nachgeben zu dürfen, daß man im gemeinen Leben der Sprachweise der Menschen zu folgen habe, welche zwar nicht die Wahrheit enthalte, aber doch ein Geschöpf Gottes sei, für den gewöhnlichen Gebrauch

---

1837. Metaphysical tracts by English philosophers of the eighteenth century. Prepared to the press by the late Rev. Samuel Parr. Lond. 1837. Diese Sammlung enthält von Collier 1. Clavis universalis, or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence, or impossibility of an external world. 2. A specimen of true philosophy in a discourse on Genesis the first chapter and the first verse. Außerdem giebt sie noch einen Auszug aus seiner Logology. Die Memoiren bieten einige andere Stücke aus dem Nachlaß Collier's dar.

1) S. d. Motto s. clavis universalis; memoirs p. 134.

des praktischen Lebens nützlich [1]). Seine philosophischen Ansichten hatten sich früh bei ihm festgesetzt, in seinem allgemeinen Schlüssel, welchen er 1713 herausgab, theilte er sie mit, nachdem er sie schon zehn Jahre lang ausgebildet hatte. Aus seinen hinterlassenen Papieren sieht man, daß auch sein theologisches System, welches in vielen Punkten von der gewöhnlichen Dogmatik abwich, früh bei ihm sich entwickelt hatte [2]). Die herschende Philosophie der Cartesianer, die mechanische Naturphilosophie, auch die Lehre Malebranche's hatten ihm Anstoß gegeben [3]). Aus seinem Sprachgebrauche erkennt man den Einfluß der Lockischen Lehre, mit welcher er doch bei seiner Verachtung des gemeinen Menschenverstandes wenig übereinstimmen konnte. Seine Philosophie erkannte er als eine völlige Neuerung; nur Berkeley sah er für seinen Glaubensgenossen an, wenn auch nur in einigen Punkten [4]). Die Umkehrung der ganzen Philosophie, welche aus seinen Grundsätzen folgen mußte, ins Werk zu richten traute er jedoch seinen Kräften nicht zu [5]). Dennoch ganz ohne Hand anzulegen ist er nicht geblieben. In den Schriften, welche er wenige Jahre vor seinem Tode herausgab, dem Versuche einer wahren Philosophie und der Logologie, hat er einen Abriß seiner philosophischen Überzeugungen gegeben, welchen er als Einleitung zum Werke seines Le-

1) Clav. un. p. 91 sq.

2) Der theologische Aufsatz mem. p. 191 sqq. ist vom Jahre 1709.

3) Clav. un. p. 14; 27; a spec. of true phil. p. 126.

4) Mem. p. 32; 37; a specim. p. 114.

5) Clav. un. p. 90 sq.

bens, einem Körper der christlichen Wissenschaft, betrachtete [1]). Dieser lückenhafte Abriß zeigt, daß Collier alles auf die Erkenntniß Gottes richtete, welche er durch Vernunft und Offenbarung zu gewinnen hoffte. Mit viel einfachern Mitteln, mit viel näherem Anschluß an die heilige Schrift, als die Scholastiker, denkt er sein System der Theologie aufzubauen. Auf eine tiefere Schriftauslegung, welche durch philosophische Grundsätze geleitet wird, hat er sein Vertrauen gesetzt [2]). Auf Vereinigung des Glaubens mit der Vernunft geht er aus; unergründliche Geheimnisse will er nicht dulden [3]); die Meinung, daß der Glaube auf Skepticismus gebaut werden dürfe, ist verwerflich; Widersprüche dürfen auch in den Glaubenswahrheiten nicht angenommen werden [4]).

In der Grundlegung seiner Untersuchungen geht Collier von den Voraussetzungen des Sensualismus aus. Die Erscheinungen sind unsere erste Stütze; wo keine Erscheinungen vorhanden sind, haben wir auch kein Sein anzunehmen. Etwas, was nicht erscheint, mag sein, aber wir haben von ihm keine Kenntniß [5]). Daher will Collier auch seine Beweise durch Induction führen [6]) und behauptet die Evidenz aller Perceptionen, mögen sie auf Sinn, Einbildungskraft oder Verstand beruhn. Jedes

---

1) A specim. advert.
2) Ib. p. 106.
3) Logol. p. 138.
4) Clav. un. p. 55.
5) Ib. p. 41 sq. It is a maxim in science, that eadem est ratio non entis et non apparentis.
6) Ib. p. 10.

Object unserer Empfindung ist als solches vorhanden; was erscheint, von dem können wir nicht leugnen, daß es erscheint [1]). Aber aus der sinnlichen Empfindung der Erscheinung folgt nicht, daß was innerlich uns erscheint, obwohl es ohne Zweifel ist, auch außer uns ist. Wir müssen zugestehn, daß es uns etwas Wirkliches zu sein scheint, aber in der Erscheinung haben wir den Schein von der Wahrheit zu unterscheiden und Collier's Beweise richten sich nun sogleich gegen die gewöhnliche Annahme einer Außenwelt, welche durch unsere sinnlichen Empfindungen erkannt werde [2]).

Seine Beweise sind nicht eben mit großer Kunst entworfen; sie verrathen eine gewisse Unbeholfenheit im Ausdruck und in der Behandlung allgemeiner wissenschaftlicher Fragen, welche sich besonders darin verräth, daß er zwar auch die übrigen sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge berücksichtigt, aber seine Beweise doch fast ausschließlich auf das Sichtbare an den Dingen richtet. Eine kurze Übersicht über die Fragen, welche er in Anregung brachte, wird hinreichen um seine Zweifel an dem Dasein der Außenwelt zu charakterisiren.

Gegen den Dualismus seiner Zeit will er die Annahme bestreiten, daß es zwei Arten der Dinge gebe, Geist und Körper [3]). Das Dasein der Körper überhaupt, selbst die Meinung, daß Körper in einer weitern Bedeutung Dinge heißen könnten, soll nicht bestritten werden; Col-

1) Mem. p. 39; clav. un. p. 4. It is with me a first principle that whatsoever is seen, is.

2) Ib. p. 42 sqq.; clav. un. p. 9.

3) Clav. un. p. 42.

lier giebt vielmehr die Realität der Körperwelt oder der sichtbaren Welt zu; aber daß sie außer dem Geiste sei, will er leugnen; sie ist nur als Accidens im Geiste. Damit wird nicht behauptet, daß die Sinnenwelt nur im Geiste des einzelnen Denkenden sei; es kann gesagt werden, daß sie außer mir sei, sofern sie in andern Menschen oder Geistern gesehn oder empfunden wird, in ähnlicher Weise, wie in mir [1]; aber das ist zu leugnen, daß der Körper oder die Materie als eine für sich bestehende Substanz außer der Geisterwelt ihr Dasein habe. Mit andern Worten, Collier leugnet die Substantialität der Materie [2]. Daher stellt er seine Behauptung auch sogleich in der Form auf, daß unter der äußern Welt, welche er leugnet, die körperliche Welt als ein selbständiges, absolutes und unabhängiges Sein verstanden werde [3]. Seine Lehre ist zunächst nur verneinend und gegen die Annahme des Materialismus gerichtet, welchen er um sich greifen sah, als wäre die Materie ein selbständiges Wesen; ihr setzt er seinen Idealismus entgegen, welcher behauptet, daß die sinnliche oder materielle Welt nicht unabhängig vom oder außer, sondern nur in dem Geiste vorhanden sei [4].

---

1) Ib. p. 6.

2) Mem. p. 31; 36; 48; clav. un. p. 2.

3) Clav. un. p. 1 sq. By world, I mean whatsower is usually understood by the terms, body, extension, space, matter, quantity etc. — — And now nothing remains but the explication of the word external. By this, in general, I understand, the same as is usually understood by the words, absolute, self-existent, independent etc.

4) Mem. p. 36; clav. un. p. 5; 7. All matter which exists, exists in, or dependantly on mind.

Seine Beweisführung für diesen Satz zeigt sich besonders darin abhängig von Locke's Lehrweise, daß sie zunächst von der Untersuchung über die Entstehung unserer Vorstellungen ausgeht und hierbei das Erkenntnißvermögen in Gegensatz gegen den Willen als ein durchaus passives Vermögen betrachtet. Dieser Gegensatz wird auf das stärkste hervorgehoben und dabei das thätige Princip, welches unsern Verstand bestimmt, in dem Willen Gottes gesucht. Gott bringt die Ideen im menschlichen Geiste hervor; ihre Ordnung ist von ihm abhängig [1]). So werden nun die Vorstellungen, welche wir in uns finden, als etwas betrachtet, was in uns sein unzweifelhaftes Bestehen hat, was auch keinesweges auf unsern Geist als auf seine Ursache zurückgebracht werden kann. Sie scheinen uns nun eine äußere Welt zu beglaubigen; aber der Schein täuscht. Dafür verschmäht nun Collier nicht die Beispiele der Skeptiker von den Sinnentäuschungen anzuführen. Locke's Lehren von der sinnlichen Evidenz werden dadurch widerlegt [2]). Diese Beispiele brauchen wir nicht zu wiederholen. Es genügt zu erwähnen, daß Col-

---

1) Clav. un. p. 5 sqq. I say this to acquit myself from the imputation of holding that the mind causes its own ideas, or objects of perceptions; or lest any one by a mistake should fancy that I affirm, that matter depends for its existence on the will of man, or any creature whatsoever. — — By mind I mean that part, or act, or faculty of the soul which is distinguished by the name of intellective, or perceptive, as in exclusion of that other part which is distinguished by the term will. — — The great God gives sensations to the thinking creatures, — — ordered in the same as if they were.

2) Ib. p. 16; mem. p. 21 sqq.

lier besonders darauf dringt, es könne kein anderer Unterschied zwischen Einbildung und sinnlicher Empfindung angegeben werden, als die grössere Lebhaftigkeit der letztern. Wenn nun die sinnliche Empfindung nur eine lebhaftere Einbildung, die Einbildung aber nur in uns ist, so werden wir auch annehmen dürfen, daß alle sinnliche Empfindungen nur in uns sind [1]). Einem Geiste kann in der That nichts gegenwärtig sein, ohne in ihm, also nicht außer ihm zu sein. Die Sichtbarkeit der gesehenen Dinge ist ihr ganzes Sein; aber sichtbar sind sie allein für uns und in uns [2]). Hierin besteht der Hauptgrund, welchen Collier von seiner Erkenntnißtheorie aus gegen das Dasein der Außenwelt zu führen hat; er hält nur dafür, daß er zu einfach sei, um jedermann einzuleuchten; daher sucht er ihn durch andere Betrachtungen zu unterstützen. Alle unsere Empfindungen bezeugen nur ihr eigenes Dasein und da sie nur in unserer Seele sind, bezeugen sie auch nur inneres, aber nicht äußeres Dasein.

In diesem Ergebnisse stimmt Collier zum Theil mit Descartes überein, wenn dieser gelehrt hatte, daß die

1) Clav. un. p. 11 sqq.; mem. p. 27.

2) Clav. un. p. 25. Can an object be present to the mind, or visive faculty, which is affirmed to be external to it? — — The objects we speak about are supposed to be visible; and that they are visible or seen, is supposed to be all that we know of them, or their existence. If so, they exist as visible, or in other words, their visibility is their existence. This therefore destroys all, or any distinction between their being, and their being seen, by making them both the same thing; and this evidently at the same time destroys the externity of them.

sinnlichen Qualitäten nicht außerhalb der Seele in den körperlichen Dingen vorhanden wären; er macht aber auch auf die Seltsamkeit der Cartesianischen Lehre aufmerksam, wenn sie annehme, die Accidenzen der Körper, die sinnlichen Qualitäten, wären nur in, die Substanzen selbst aber, die Körper, außer der Seele [1]. Der Träger der Accidenzen scheint doch ebenda sein zu müssen, wo die Accidenzen getragen werden. Hiermit greift nun Collier den Begriff der Materie an. Der Zweifel, welchen auch Locke gegen die abgeleiteten Weisen des Seins getheilt hatte, richtet sich nun weiter gegen die ursprünglichen Weisen, welche man den Dingen außer der Seele zu retten gesucht hatte. Hierin streitet Collier gegen die Lehren der Aristoteliker und der Cartesianer. Die ersteren greift er mehr spöttisch als in weitläufigen Gegenbeweisen an, indem er ihre Erklärungen über die Materie für den besten Beweis hält, daß sie nichts ist, weder sichtbar, noch irgend einem Prädicate gewachsen; irgend etwas soll sie sein; man weiß aber nicht zu sagen was; man verbindet mit ihr den unbestimmten Gedanken des Seienden im Allgemeinen, welcher aber doch nicht mit dem Gedanken Gottes, des allgemeinen Wesens zusammenfallen soll [2]. In der That konnte wohl gesagt werden, daß der peripatetische Begriff der Materie schon lange verdrängt war durch die Lehren der neuern Physik, welche in der Materie nicht mehr das ungeformte und unbestimmte Subject des Werdens, sondern nur das unbestimmte Subject des ausge-

---

1) Ib. p. 14 sq. And shall we say that the subjects exist without, and the accidents within the soul?

2) Ib. p. 28; 71 sqq.

dehnten oder körperlichen Daseins sahen. Aber auch gegen diesen neuern Begriff der Materie hat Collier seine Gründe. Er sucht die Widersprüche nachzuweisen, in welche die Annahme einer ausgedehnten Welt außer Gott und außer der Seele verwickeln würde [1]). Von der einen Seite wird von den Philosophen, welche die ausgedehnte Welt behaupten, auseinandergesetzt, daß sie unendlich sei, weil sie außer uns, d. h. absolut, in das Unbestimmte sich ausdehne; von der andern Seite wird von ihnen gelehrt, daß sie endlich sei, weil sie geschaffen, also nicht absolut sei [2]). Die Gründe, welche für die eine und für die andere Ansicht sprechen, werden von Collier nicht weiter ausgeführt; er setzt sie als bekannt voraus. Dasselbe ist auch bei dem andern Widerspruch der Fall, welchen er zwischen den Annahmen der unendlichen oder der endlichen Theilbarkeit des Ausgedehnten findet. Die äußere Materie, als Geschöpf gedacht, ist ohne Zweifel endlich und hat daher nicht unendliche Theile; als äußerlich oder absolut gedacht, muß sie dagegen als unendlich und unendliche Theile umfassend angesehn werden [3]). Noch ei-

1) Die Vergleichung dieser Widersprüche mit Kant's Antinomien der reinen Vernunft wird sich von selbst aufdrängen.

2) Clav. un. p. 46 sqq. One side, from the idea of its being external, has proved it to be infinite; the other, from the idea of its being created etc., has proved it to be finite. Both suppose it to be external, both to be created. At the same time neither of them so much as pretends to answer the arguments on the side opposite to his own; but only to justify his own point directly. And yet both will grant, that if an external world be both finite and infinite, it is the same thing as to say there is no such world.

3) Ib. p. 50 sq. External matter, as a creature, is evi-

nen andern Grund ähnlicher Art setzt Collier hinzu, ebenso wie die vorhergehenden gegen die mechanische Naturlehre seiner Zeit gerichtet. Aus der Voraussetzung einer äußern ausgedehnten Welt soll sich der Widerspruch ergeben, daß auf der einen Seite in ihr Bewegung angenommen, auf der andern geleugnet werden muß. Auch hierüber werden die Beweise nicht ausführlich entwickelt. Daß keine Bewegung in der Welt sein sollte, wird nur als eine abgeschmackte Behauptung verworfen; wenn man voraussetzt, daß die Welt geschaffen ist, so kann man nicht leugnen, daß Gott die Macht habe sie zu bewegen. Aber die Bewegung der Welt ist unmöglich, wenn man voraussetzt, daß die Welt äußerlich, d. h. absolut besteht. Dies gilt vom Ganzen, wie von den einzelnen Theilen der Welt. Vom Ganzen, weil das Unendliche nicht bewegt werden kann; von den einzelnen Theilen, weil sie unendlich sind und das Unendliche in einer endlichen Zeit nicht durchlaufen werden kann [1]). Bei diesen Beweisen gegen die Möglichkeit der Bewegung tritt nur entschiedener als bei den andern Beweisen die Ansicht hervor, daß ein Unendliches, welches immer im Sinn des Unbestimmten genommen wird, nicht wirklich sein könnte [2]).

Im Verlauf des ganzen Streites gegen die Materie außer uns wird aber von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Materie, wenn sie sein sollte, geschaffen sein müßte. Nur

---

dently finite, and yet as external is as evidently infinite, in the number of its parts, or divisibility of substance, and yet nothing can be more absurd than such an infinite divisibility.

1) Ib. p. 58 sqq.

2) Ib. p. 60 sq.

auf diesem theologischen Grunde baut Collier seine Gedanken auf. Er hat es ausschließlich mit solchen Philosophen zu thun, welche die Schöpfung der Welt nicht anfechten. So werden denn Gott und Welt vorausgesetzt und eben hieraus ergeben sich die stärksten Gründe Collier's. Wenn die Welt ausgedehnt sein sollte, so müßte Gott mit ihr ausgedehnt sein, weil er überall ihr gegenwärtig sein muß; eine solche Vorstellung eines ausgedehnten Gottes ist widersinnig, und wenn wir sie annehmen wollten, so würden wir dadurch den Gedanken einer Welt außer Gott aufheben. Wenn Gott unendlich ausgedehnt wäre, wo würden wir Raum für eine äußerliche Welt finden? Können zwei unendliche Ausdehnungen mit einander bestehn [1]? Eine selbständige Welt läßt mit dem Gedanken sich nicht vereinigen, daß alles vom Willen Gottes abhängig ist. Dafür wird besonders die Lehre der Cartesianer geltend gemacht, daß die Dinge nur in einer stetigen Schöpfung erhalten werden [2].

Bei dieser theologischen Richtung kann nun Collier natürlich einen Idealismus nicht behaupten, welcher sich damit begnügte nur in der Seele des Menschen alle Erscheinungen, alle Materie begründet zu finden. Diese Ansicht eines subjectiven Idealismus, wie man eine solche Lehrweise neuerlich genannt hat, läuft durchaus gegen Collier's Grundsätze. Der Seele des Menschen legt er zwar ein höheres Sein bei, als der Materie; aber er

1) Ib. p. 71. For if God be extended, and as we also say, infinitely extended, where shall we find room for an external world? Can two extensions, infinite extensions, coexist?

2) Ib. p. 65 sqq.

betrachtet sie nicht als den letzten Grund der Materie. Ihre Vorzüge findet er darin, daß sie die Materie selbst in sich enthält und noch mehr umfaßt, als die Materie umfassen kann; denn die Materie ist nicht des Gedankens fähig [1]; aber noch mehr darin, daß sie dem Mittelpunkte aller Dinge näher steht, als die materielle Welt, und dieser Vorzug weist deutlich darauf hin, daß er sie nur in ihrer Beziehung zu Gott gedacht wissen will [2]. Die Gedanken, welche er hierüber sich entworfen hat, stützen sich auf das schon lange untersuchte Verhältniß zwischen Substanz und Accidens und laufen auf ein Ergebniß hinaus, welches der Lehrweise Spinoza's sehr ähnlich klingt. Substanz und Accidens müssen von einander unterschieden werden und die Substanz des Dinges ist etwas ganz anderes, als das Ding selbst [3]; wir haben sie als das Princip der Accidenzen zu betrachten. Dabei werden auch bleibende Accidenzen, welche in der Substanz, und veränderliche Accidenzen, welche an der Substanz sind, unterschieden [4] und die Substanz wird als das Allgemeine betrachtet für viele Accidenzen. Es ist hierbei auch der Einfluß seiner nominalistischen Denkweise bemerkbar, indem Collier, durch die Unterscheidung der Dinge oder Accidenzen von ihrem allgemeinen Princip gedrängt, darauf Gewicht legt, daß die Begriffserklärung nur die Unterschiede

1) A specim. p. 118 sq.

2) Ib. p. 123. Charakteristisch für seine Abweichungen von der frühern Philosophie ist hierbei sein Streit gegen die Lehren vom Mikrokosmus und von der Einfachheit der Seele.

3) Ib. p. 120 sq. The substance of every thing is something different from the thing itself, and quite of another species.

4) Ib. p. 109 sq.

der Dinge zu bestimmen habe und das Allgemeine nicht in sich aufnehmen könne [1]. Der Unterschied zwischen Substanz und Accidens wird alsdann so gefaßt, daß er in der Stufenleiter vom Besondern zum Allgemeinen für die mittlern Grade nur eine relative Bedeutung erhält. Hierauf beruht die Ordnung der Dinge; was für das eine Ding Substanz ist, das ist für das andere Ding Accidens, indem es nur in oder an diesem Dinge sein Bestehn hat, wärend jenes erste an ihm seinen allgemeinen Träger findet. Wenn auf der Leinwand das Bild eines Mannes gemalt ist, so ist der abgebildete Mann ein Accidens der Farbe, diese die Substanz für das Bild, die Farbe aber ist ein Accidens auf der Substanz der Leinwand. Diese Überordnung der Substanzen über den Accidenzen hat aber nothwendig ihre Grenzen. Wir müssen zuletzt eine allgemeine Substanz aller Dinge annehmen, welche alle Accidenzen begründet und diese Substanz ist Gott oder der Sohn Gottes, das oberste Princip, in welchem alle Dinge geschaffen sind, die einzige Substanz schlechthin; alle Geschöpfe sind nur ihre Accidenzen [2]. Gott ist das allge-

1) Ib. p. 118.

2) Ib. p. 110. What is more familiarly known amongst men, than the doctrine and distinction of substance and accident? Or, what is more obvious to common observation, than that what is an accident to one substance, may be a substance to another accident? And what so proper language in this case, as to say, that, how far so ever this projection of substances may be carried, that still there is but one substance, viz. the first? Ib. p. 117. Though one of the creatures of God may relatively be considered as the substance of another, yet this and all together, are no better than accidents with regard to the son of God.

meine Sein, das Sein selbst ohne alle Besonderheit [1]; nur in ihm kann alles Besondere sein Bestehen haben. So hängen alle Dinge mit Gott zusammen, nicht unmittelbar, sondern in einer mehr oder weniger vermittelten Weise und hierauf beruht ihre größere oder geringere Vollkommenheit; je entfernter etwas von der ersten Substanz steht, um so unvollkommener, je näher, um so vollkommner ist es [2].

Collier hatte es mit seiner Lehre auf ein vollständiges System der Theologie abgesehn, in welchem auch eine Theodicee beabsichtigt wurde. Was uns von diesem Systeme ausgeführt vorliegt, läßt das Ganze kaum errathen; nur so viel sehen wir, daß er darauf ausgeht alles Sein der Geschöpfe als ein Insein in Gottes Substanz zu begreifen und dabei doch das Sein der Geschöpfe von dem Sein Gottes in gewisser Weise loszulösen. Selbst der Sohn Gottes ist wie alle Geschöpfe nur in Gott [3], eine Lehrweise, welche den Vorwurf des Arianismus auf Collier gezogen hat. Das Mittel, durch welches er dennoch die Geschöpfe von Gott gewissermaßen loszulösen denkt, liegt in seiner Unterscheidung zwischen dem Verstande und dem Willen Gottes; dieser gilt ihm als die Materie, aus welcher alles besteht, wärend die Ideen im Verstande

---

1) Mem. p. 191. I believe God to be no particular being, but being itself, all being, universal being.

2) A specim. p. 108 sq.; 122; mem. p. 57.

3) A specim. p. 116. All creaturely existence — — is not existence simple, but only inexistence. Logol. p. 130. A destinction is to be made between God existing and God inexisting.

Gottes die Formen für die Verschiedenheit der geschaffenen Dinge abgeben [1]). Durch einen besondern Willen, welchen Gott in sich selbst hervorrief, mußte er die besondern Dinge, die besondern Geister hervorbringen [2]). Der Wille geht nun aber auch auf die Geschöpfe über, welche daher sündigen konnten und durch ihre Sünde der Glückseligkeit verlustig gingen. Sie sollen aber alsdann auch durch ihren leidenden Gehorsam noch zu einer höhern Tugend gelangen können, als die sündenlose Rechtschaffenheit ihnen gewährt haben würde. Dies ist das Verfahren Gottes die größten Güter aus den größten Übeln zu ziehn [3]). Alle diese Gedanken sind nur in einem Entwurf enthalten, welcher die Mittelglieder für ihren Zusammenhang vermissen läßt. Daß Collier sie gesucht haben werde, läßt sich erwarten; aber in den Schriften, welche er ausführte, geht seine Absicht nur darauf den Gedanken an eine Materie zu beseitigen, welche in irgend einer Weise als selbständiges und von Gott unabhängiges Wesen gedacht werden könnte. Deswegen werden auch die geistigen Wesen, trotz ihres eigenen Willens, nur als Dinge in dem allgemeinen Wesen Gottes, als Accidenzen der allgemeinen Substanz angesehn, welche durch kleinere, aber ordnungsmäßig sich abstufende Kreise wie durch allgemeine Gesetze getragen werden. Die Bestreitung des Materialismus war ihm die erste Grundlage einer richtigen Theologie; in der Lehre von einer selbständigen, aus

1) Mem. p. 192.
2) Ib. p. 193.
3) Ib. p. 195; 197.

ihren eigenen Kräften wirksamen Materie hatte er den Feind des Christenthums erkannt.

Die Mittel, durch welche er ihn bestritt, waren doch nur sehr unzureichend. Seine Ansicht, daß die Begriffe des Accidens und der Substanz ein Verhältniß bezeichnen, welches durch verschiedene Grade oder Kreise des Seins hindurchgeführt werden könnte, würde wohl einer weitern Ausführung fähig gewesen sein, sie aber auch bedurft haben, wenn sie zu einer verständlichen Einsicht in die Dinge der Welt führen sollte. Ob die nominalistische Ansicht, welche er nährte, hierzu geeignet war, dürfte in Frage gestellt werden; aber daß er zu einer weitern Ausführung nicht die Hand angelegt hat, sehen wir aus der rein theologischen Richtung, welche seine Gedanken genommen haben. Wenn er zum Beweise für seine Ansicht über das Verhältniß zwischen Substanz und Accidens auf natürliche Erscheinungen sich berief, auf das Bild auf der Leinwand oder im Spiegel und auf ähnliche Bilder, wenn er so das eine Bild auf dem andern und dieses wieder auf einem dritten sich abbilden ließ, so läßt dies eine lange Reihe von Accidenzen an Substanzen, welche wieder Accidenzen anderer Substanzen sind, voraussetzen und die Ausführung dieser Ansicht würde nur dadurch gelingen können, daß uns eine Reihe von Naturerscheinungen vorgeführt würde, in welcher die eine von der andern getragen wird. Aber auf diese Untersuchungen der neuern Wissenschaft ist Collier nicht eingegangen. Er springt vielmehr sogleich zu seinen theologischen Ansichten über, und nachdem er uns auseinandergesetzt hat, daß unsere Vorstellungen von der materiellen Welt nur in unserer Seele

sind, wie ein Bild im Spiegel, läßt er den Gedanken folgen, daß Gott sie in der Seele der Menschen und der Engel geschaffen habe. Seine Stufenleiter ist nun sehr bald zurückgelegt. Unmittelbar ist die sichtbare Welt in der Seele, mittelbar in dem Worte oder dem Sohne Gottes, weil die Seele unmittelbar in diesem ist. Die sichtbare Welt ist im Geiste, der Geist in Christo und Christus in Gott [1]). Unstreitig bedurfte es eines sorgfältigern Eingehns in die Bestrebungen der neuern Philosophie um Gedanken, welche von ihnen so weit sich entfernten, auch nur einigermaßen verständlich zu machen.

2. Georg Berkeley.

Schon hatte sich ein rüstigerer Kämpfer gegen das Umsichgreifen des Materialismus erhoben. Georg Berkeley, Sohn eines Engländers, eines Anhängers der Stuarts, welcher nach Irland ausgewandert war und hier eine Einnehmerstelle erhalten hatte, wurde 1684 zu Kilcrin in der Graffschaft Kilkenny geboren. Er studirte Theologie zu Dublin und wurde hier Mitglied des Trinitätcollegiums. Schon früh hatte er sich Ansichten ausgebildet, welche von der gewöhnlichen Meinung abwichen. Nach einer Jugendarbeit, einer Arithmetik nach neuer Methode, ließ er von 1709 an in kurzen Zwischenräumen drei Schriften erscheinen, welche seinen Immaterialismus begründen sollten, seine Theorie des Sehens, seine Principien der menschlichen Erkenntniß und seine Gespräche

1) A specim. p. 115 sq.; mem. p. 55.

zwischen Hylas und Philonous. Wie sehr auch seine philosophischen Lehren von der gewöhnlichen Meinung abwichen, er ging doch der Entwicklung der neuern Litteratur mit Vorliebe nach. Von lebhafter Phantasie, ein Liebhaber des Romans, hatte er selbst, doch ohne seinen Namen einen philosophischen Roman herausgegeben, eine Art Utopia, unter dem Titel Gaudentio von Lucca, welcher mit Beifall aufgenommen wurde. Auch die trocknen Untersuchungen der Philosophie suchte er in ein gefälliges Gewand zu kleiden. Als er daher 1713 nach London kam, gelang es ihm die Freundschaft der ausgezeichnetsten Schriftsteller der damaligen Zeit zu gewinnen, eines Addison, Steele, Swift, Pope. Durch sie, wie durch seine Irischen Freunde fand er Eingang bei der großen Welt; Pope hat seine Tugenden mit Enthusiasmus gepriesen; Swift empfal ihn dem Grafen von Peterborough, der ihn als Caplan bei einer Gesandtschaft nach Italien mit sich nahm, und entzog ihm auch später seine Freundschaft nicht, als seine gekränkte Freundin, welche unter dem Namen Vanessa bekannt ist, eine erwartete Erbschaft zum Theil auf Berkeley übertrug. Die Verbindung Berkeley's mit dem launenhaften Grafen von Peterborough dauerte nur kurze Zeit und war ohne Erfolg für seine Beförderung. Eine längere, vierjährige Reise durch Europa machte er kurz darauf als Führer eines jungen Mannes, des Sohnes eines Irischen Bischofs. Er unterrichtete sich auf ihr über Kunst und Natur. Ein längerer Aufenthalt in Sicilien wurde von ihm benutzt Sammlungen über die Naturgeschichte dieser Insel zusammenzustellen; das Werk ging aber durch einen Zufall verloren. Auf der Rückkehr von dieser Reise schrieb er eine

lateinische Schrift über die Bewegung für die Pariser Akademie, welche für die Beurtheilung seiner Philosophie sehr merkwürdig ist. Er hatte auch damals die lebhafte Unterredung mit Malebranche, welche dessen Tod veranlaßt haben soll. Nach England zurückgekehrt wurde er auf Betrieb seiner Freunde zu einem einträglichen Amte in der Irischen Kirche befördert. Aber weder hierdurch, noch durch das Glück einer so eben geschlossenen Ehe ließ er sich von der eifrigen Betreibung eines menschenfreundlichen Planes abhalten, welchen er mit der ganzen Wärme seines Geistes und der Lebhaftigkeit seiner Phantasie ergriffen hatte, ohne die mit ihm verbundenen Entbehrungen zu achten. Ihn bekümmerte die religiöse Vernachlässigung der Englischen Colonien und der Eingebornen in Amerika. Um ihr abzuhelfen entwarf er den Plan ein Collegium auf den Bermuda Inseln zu stiften zum gelehrten Unterrichte für Geistliche und zur Bildung von Missionaren. Seine Begeisterung für diese Sache wußte er andern mitzutheilen; er gewann für sie nicht allein einige junge Geistliche zu Gefärten seiner Arbeiten, sondern auch die Zusage einer bedeutenden Unterstützung vom Parliament nebst andern Privatbeiträgen. Zur Ausführung seines Planes ging er nach Newport auf Rhode Island, wo er in Vorbereitungen und geistlichen Geschäften zwei Jahre zubrachte. Da aber die Zusagen der öffentlichen Unterstützung schlecht gehalten wurden, ja die Hoffnung auf Erfüllung derselben sich zerschlug, kehrte er nach England zurück. Er gab hier bald darauf seine Gespräche unter dem Titel Alciphron oder der kleine Philosoph heraus, welche gegen die verschiedenen Abschattungen der Freidenker gerichtet sind.

Durch die persönliche Gunst der Königin Caroline, einer Gönnerin geistreicher Theologen und Philosophen, wurde er 1734 zu dem kleinen Irischen Bisthum Cloyne befördert. Er lebte von nun an fast ohne Unterbrechung auf seinem ländlichen Bischofsitze seinen geistlichen Pflichten. So wie er schon früher seinen Rath in keiner Sache des Gemeinwohls zurückgehalten hatte, so bezeichnen auch jetzt seine Wirksamkeit eine Reihe kleiner Schriften, in welchen er nach Veranlassung der Zeitumstände das Wohl Irlands und besonders seiner Gemeinde beräth, mehr von sittlichem als von politischem Standpunkte, duldsam auch gegen die Katholiken und ihnen die Gemeinsamkeit der Irischen Interessen an das Herz legend, voll weiser Mäßigung. Diese gemeinnützige Wirksamkeit veranlaßte ihn auch in einer eigenen Schrift unter dem Titel Siris, welcher später noch einige Zusätze folgten, den medicinischen Gebrauch des Theerwassers zu empfehlen, welchen er zuerst in Amerika, nachher in Irland an sich und andern zu erproben Veranlassung gehabt hatte. Diese Schrift verräth, freilich in einer unerwarteten Beweisführung, mehr als alle seine übrigen Schriften die positiven Überzeugungen, von welchen er in seinen philosophischen Untersuchungen geleitet wurde. Seinen Streit gegen die Freidenker hatte er nicht aufgegeben; er verwickelte ihn in eine Reihe von Streitschriften mit Mathematikern, besonders mit Halley, weil er in [illegible] ...rbersch[illegible] auf die mathematische Beweisfüh[illegible], [illegible] über das Gebiet der Mathematik hinausging, den Grund des Unglaubens sah. Beförderungen zu reichern Bisthümern, welche er hätte erlangen können, schlug er aus, ja seinem

kleinern Bisthume wollte er entsagen, als er, um zu Oxford die Erziehung seines Sohnes zu leiten, seinen Sitz in Cloyne aufzugeben sich entschlossen hatte. Über diese Uneigennützigkeit erstaunt, befal ihm der König sein Bisthum auch in der Abwesenheit zu behalten. Nur kurze Zeit war er in Oxford, als er 1753 plötzlich starb.

Aus allen seinen Schriften [1]) tritt uns sein edler Geist entgegen. Sie vertreten in einem würdigen Ausdruck eine Denkweise, welche die neuere Wissenschaft in allen ihren Zweigen sich anzueignen gewußt hat, aber doch in den Folgerungen von der herschenden Meinung stark abweicht. Er ist mit den Neuern einig in der Bestreitung der Scholastik, wie sie noch in den Schulen herschte, und geht hierin zuweilen so weit, daß er Logik und Metaphysik anzugreifen scheint, obgleich er die Logik nur vereinfachen und eine richtige Metaphysik an die Stelle der veralteten setzen wollte, ja von dieser erst die rechte Einsicht in die Wahrheit erwartete [2]). Den Untersuchungen der neuern Mathematik und Physik hat er alle seine Aufmerksamkeit zugewendet; auch auf die Untersuchungen der Chemie beruft er sich gern [3]). Descartes und besonders Newton werden von ihm gepriesen; sie haben uns in die Geheimnisse der Natur eingeweiht; Mathematik und Physik bieten die besten Übungen für den Verstand dar [4]).

1) Ich gebrauche die Sammlung seiner Werke: the works of G. Berkeley. In two voll. Lond. 1784. In Quart.

2) A treatise. Introd. 6; Alciphr. V, 24 p. 569; VII, 12; Siris 293.

3) Siris 189 u. sonst.

4) Arithm. p. 107; Siris 243; 245.

Noch mehr schätzt er Locke, dessen Philosophie er mit großen Lobsprüchen empfielt[1]. Man kann wohl sagen, daß er von dessen Erkenntnißtheorie in seinen Lehren ausgegangen ist, wiewohl er ihr andere Folgerungen und eine andere Bedeutung abgewann und alsdann auch in seinen spätern Werken polemisch gegen ihn auftrat. Auch die praktische Richtung und die Verehrung des gesunden Menschenverstandes hat er mit Locke gemein; er will den letztern nur durch Nachdenken und Kunst unterstützt sehen, welche in jeder besondern Beschäftigung eine größere Fertigkeit hervorbringen[2]. Die richtigen Grundsätze der Philosophie, meint er, scheinen zwar anfangs zum Skepticismus anzuleiten, wenn sie aber nur weit genug durchgeführt werden, so führen sie zum gemeinen Menschenverstande zurück[5]. In seiner praktischen Richtung geht er fast noch weiter als seine Vorgänger unter seinen Landsleuten; er findet, daß sie zu viel Theorie einmischen und sich nur Schwierigkeiten machen, indem sie über den praktischen Zweck der Wissenschaft hinausgehn und das Mittel zum Zweck erheben[4]. Selbst die eudämonistische Färbung, welche die praktischen Lehren der neuern Philosophie angenommen hatten, wird von ihm nicht bestritten, obwohl sie von der edeln Gesinnung, welche ihn belebt,

1) Arithm. p. 107.

2) Alciphr. VI, 12 p. 551 sq.

3) Three dial. betw. Hylas and Phil. I p. 110; II p. 153; III p. 187; 217. The same principles which at first view lead to scepticism, pursued to a certain point, bring men back to common sense.

4) Alciphr. VII, 18 p. 624.

starke Beschränkungen erfährt[1]. Wenn er nun auch den theologischen Lehren sich zuwendet, so spricht er im Sinne der neuern Zeit doch nur für die praktische Bedeutung der Religion und vertheidigt die natürliche Religion, freilich mit der Voraussetzung, daß an sie alsbald auch positive Vorschriften sich anschließen würden, weil die natürliche Religion doch nicht dazu geeignet sei Landesreligion zu werden[2]. Er öffnet damit den Lehren des Christenthums die Thür in einem weitern Sinne, als Locke es gethan hatte[3]; aber entzieht sich doch der Duldsamkeit nicht, wie seine Zeit sie zu verstehen pflegte. Den Dissenters will er sie nicht versagen, wenn ihm auch der Atheismus strafbar zu sein scheint. Die christliche Religion ist für die Masse der Menschen berechnet; die feine Speculation ist den Wirkungen der Gnade nur schädlich[4].

So weit gingen die Gedanken Berkeley's mit den Neigungen seiner Zeit gleichen Weg; aber man wird doch bald gewahr werden, daß er in einem scharfen Widerspruch mit der sittlichen Schlaffheit stand, welche um sich gegriffen hatte, und daß er die Waffen, welche seine Zeit geschmiedet hatte, gegen sie selbst zu kehren suchte. Er hat einen Versuch geschrieben den Sturz Groß-Britanniens zu verhüten, auf eine besondere Veranlassung, mit wenig

---

1) Ib. III, 16; passive obedience 5 sqq.; 33.

2) Alciphr. V, 9 p. 486; VII, 12; 13. Faith, I say, is — — an operative persuasion of mind. A sermon p. 449.

3) Alciphr. V, 29 p. 515; VI, 9 p. 545; VII, 33 p. 643; a treat. 63.

4) A serm. p. 464; an essay towards preventing the ruin of Great-Britain p. 271.

Hoffnung des Gelingens. In ihm beklagt er die Ausartung des Zeitalters. Er bekennt dabei die alte Thorheit über den Lauf der Zeiten sich zu beschweren und die allgemeinen Mängel der menschlichen Natur einem besondern Menschenalter zur Last zu legen. Aber hat nicht die Gegenwart unerhörte Laster zu Tage gebracht? Wir stehen an einem Abgrund, an einem großen Umsturz. Laster und Schelmerei werden geachtet, käufliche Verräther gelten für Männer, welche die Welt kennen; aus dem Gemeinsinn macht man einen Spott; anstatt über Verbrechen zu erröthen, schämt man sich nur der Frömmigkeit und der Tugend; Ungläubige gelten für feine Weltmänner. Kurz andere Völker sind gottlos gewesen, wir aber sind die ersten, welche gottlos aus Grundsatz sind [1]). Dieselben Klagen haben wir von Leibnizen gehört. Noch einmal erhebt sich eine idealistische Denkweise gegen den hereinbrechenden Materialismus, gegen die Verehrung der Natur mit Ausschluß des Geistes und der Vernunft. Seine Gegner faßt nun Berkeley unter den Namen der Freidenker zusammen. In seinem Alciphron schildert er sie nach allen ihren Richtungen und weist die Lockerheit ihrer Grundsätze nach. Sein Gemälde ist nicht eben zu dunkel gehalten; es ist nur zu bedauern, daß er die Personen, welche er meint, unter Namen des Alterthums verborgen hat. Was die spätere sensualistische Philosophie noch offener bekennen sollte, das sehen wir schon in seinem Geiste heranziehn. Das Verderben des sittlichen Lebens, das Verkommen des Gemeinsinns, wie es in der

---

1) An essay p. 287.

Fabel von den Bienen, in einer Dubliner Gesellschaft von Gotteslästerern sich verkündet hatte [1]), wird von ihm aufgedeckt. Nicht eben mit großer Auswahl und feiner Unterscheidung greift er aus der Menge seine besondern Gegner heraus. Er beurtheilt sie weniger nach ihrer Gesinnung und nach der Richtung ihrer Lehre, als nach der Wirkung, welche sie gehabt hatten. Spinoza ist ihm nur der große Leiter der modernen Ungläubigen [2]), Shaftesbury der Anführer der Spötter über Unsterblichkeit und göttliche Vergeltung [3]), obgleich Berkeley selbst mit beiden Philosophen nicht unwesentliche Punkte gemein hat. Besonders aber sieht er den Materialismus als die Quelle des Skepticismus und des Atheismus an [4]); er vergesse den Geist und nur eines Blickes auf den Geist bedürfe es um das ganze Gebäude des Atheismus umzustürzen [5]). Berkeley streitet daher auch gegen die Erklärung des Denkens aus den Nervenbewegungen und gegen die Lehren der Chemiker von der Seele [6]); ja fast die ganze neuere Naturlehre greift er an. Zwar ihre Entdeckungen sind schätzbar; aber sie muß ihre Grenzen nicht verkennen; sie ist geneigt über ihre Bedeutung sich zu täuschen [7]). In die Theologie hat die Physik sich nicht zu mischen; sie un-

---

1) A discourse addressed to magistrates p. 309 sq.; 312.

2) Alciphr. VII, 29 p. 640.

3) A disc. p. 309. Im Alciphron wird er unter dem Namen Cratylus bestritten.

4) Princ. of hum. knowl. 92.

5) Hyl. II p. 159.

6) Ib. p. 154; Alciphr. VI, 14 p. 554 sqq.

7) An essay towards a new theory of vision 160; a treat. conc. princ. of hum. knowl. 50.

tersucht die Erscheinungen und bringt sie unter allgemeine Regeln; von der bewegenden Ursache, von der Zweckursache weiß sie nichts [1]; von den Wirkungen weiß sie, aber nicht von den Ursachen; ihre mechanischen Grundsätze reichen aus die Verkettung der Erscheinungen, aber nicht ihre Gründe zu zeigen [2]. So streitet er gegen die Cartesianer, gegen Toricelli, gegen Leibniz, dessen Theorie der Bewegung er oft berücksichtigt, gegen jede Annahme, welche der Materie eine Kraft, sei es die Bewegung anzufangen oder mitzutheilen, sei es der Attraction oder der Gravitation beilegen will. Die Annahme, daß die Kraft immer gleich groß bleibe, ist eben so willkürlich, wie die Annahme, daß die Größe der Bewegung nicht wechsle; die Annahme einer todten Kraft kann auf keine Erscheinung sich stützen [3]; die Wörter Kraft, Gravitation, Attraction sind gut zu Rechnungen, aber nicht zu Erklärungen; Newton gebraucht die Attraction der Materie nur als eine mathematische Hypothese [4]. Die Mathematik aber hat sich darauf zu beschränken zu messen; sie hat nur eine praktische Bedeutung und gebraucht hierzu ihre Abstractionen, welche doch unmöglich das wahre Sein der Dinge darstellen können. Berkeley's Gedanken gehen in dieser Richtung auf eine Abgrenzung der Wissenschaften unter einander. In der Physik haben wir es nur mit Sinn und Erfahrung zu thun, welche uns die erscheinenden Wirkungen kennen lehren. In der Mathematik abstrahiren wir von den Besonderheiten der sinnlichen Er-

1) De motu 34 sq. p. 134 sq.
2) Hyl. III p. 210 sqq.; princ. of hum. knowl. 66; 105.
3) De motu 8; 10; 19.
4) Ib. 17; 28.

scheinung, bleiben aber doch beim Sinnlichen im Allgemeinen stehn und treiben nur ein Werk der Einbildungskraft, welches zum Irthum führt, wenn man glaubt, daß solche Abstractionen die Wahrheit der Dinge darstellen könnten. Alles Aufsuchen der Ursachen ist aber vergeblich, wenn man nicht auf den Geist zurückgeht, welcher alles bewirkt und bewegt, von dessen Willen alles abhängt. Ihn lehrt nur die Metaphysik kennen, welche doch wohl eine allgemeinere Wissenschaft ist, als die besondern Wissenschaften, die Physik und die Mathematik, und nicht auf Sinn oder Einbildungskraft, sondern auf Vernunft und reinem Verstand beruht [1].

So wie Berkeley seine Feinde hat, so hat er seine Freunde. Es sind im Allgemeinen die Platoniker, auf welche er sich stützt. In ihren Schriften, ältern und neuern, zeigt er eine große Belesenheit [2]. Er faßt die Platonische Lehre im Sinn der neuern Überlieferung als die älteste Philosophie, findet sie in Übereinstimmung mit den hermetischen Schriften, mit der Trinitätslehre, sucht Spuren orientalischer Überlieferung in ihr, erkennt auch dieselbe Lehre bei der Pythagoreern, bei Empedokles, Heraklit, Anaxogoras, selbst bei Aristoteles, wenn man seine Polemik gegen die Ideenlehre ausnehme. Man soll die Alten nicht verachten [3]. Aber auch den Lehren der Theosophen und selbst der Chemiker stimmt er in vielen Punkten bei; ihre Begriffe vom Archeus, von den Samen,

---

1) Princ. of hum. knowl. 103; 106 sq.; Hyl. I p. 136; de motu 34 sqq.; 42; 71 sq.; analyst qu. 2; 49.

2) Siris 284 führt er auch den Alcinous an, aus welchem er einiges entnommen zu haben scheint.

3) Ib. 166 sqq.; 177; 265; 270; 310; 360; de motu 30.

Fermenten, specifischen Qualitäten und Monaden sind auf ihn übergegangen. Man kann nicht verkennen, daß wir in ihm einen der letzten Ausläufer der theosophischen Schule vor uns haben [1]). Freilich nicht ohne Kritik giebt er ihren Lehren sich hin, wie er denn ohne Zögern die Lehren von der plastischen Natur und von den angebornen Begriffen verwirft. Aber man sollte den Platon nur studiren, nicht bloß lesen, so würde man auch nichts Anstößiges über die angebornen Ideen bei ihm finden [2]). Die intellectuelle Welt dürfe man doch über die sinnliche nicht vergessen [3]). Berkeley pflegt nun seine Lehre Immaterialismus zu nennen [4]), und ohne Zweifel ist ein Hauptpunkt seines Streites gegen die Ansicht der Neuern von der Materie gerichtet; doch meint er, das Wort Materie könnte man beibehalten und die Lehren der Alten, des Platon und des Aristoteles, von der Materie wären unverfänglich [5]). Indem er nun zur immateriellen Welt sich erheben will, kann er freilich den Lehren Locke's über den Verstand nicht beistimmen; seine Folgerungen gehen weit über dieselben hinaus, aber er glaubt in ihnen die Vordersätze für seine Folgerungen zu finden.

Sinn und Reflection leiten alles unser Denken, und was durch sie nicht beglaubigt wird, hat keinen Anspruch darauf für wahr angesehn zu werden. Die Reflection heißt auch wohl Vernunft; sie muß sich aber immer auf

---

1) Siris 126; 136; 162; 346.
2) Ib. 309; 338.
3) Ib. 330.
4) Hyl. III p. 207; 212.
5) Ib. III p. 215; Siris 317 sq.

den Sinn stützen. Der Sinn zeigt uns den Körper, die Reflection den Geist; beide sind sich durchaus entgegengesetzt. Der Körper, ausgedehnt, den Raum erfüllend, ist träge, hat Figur, Bewegung und sinnliche Eigenschaften; der Geist denkt und ist thätig [1]. Berkeley's Sätze verbergen dabei nicht die Nachwirkung des Cartesianismus in der Lockischen Schule. Er beruft sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes um das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen [2]. Indem er dieses behauptet, stützt er sich auf das Zeugniß der Sinne. Seinen Gegnern ruft er zu: ich traue den Sinnen; ihr nicht; er will nicht Dinge in Ideen, vielmehr Ideen in Dinge umsetzen [3]. Es ist ein großer Unterschied zwischen wahren Ideen und Einbildungen, welcher nicht auf der größern oder geringern Lebhaftigkeit, vielmehr darauf beruht, daß die letztern nicht, aber wohl die erstern mit dem ganzen übrigen Leben in gutem Zusammenhange stehn, noch mehr aber darauf, daß die letztern von unserm Willen abhängen, die erstern nicht [4]. In allen diesen Punkten stimmt er mit Locke überein; es wurde schon beiläufig berührt, daß er auch den Streit gegen die angebornen Begriffe mit ihm theilte; er billigt auch die Lehre von der unbeschriebenen Tafel; alle Ideen kommen von den Sinnen und eine thätige Kraft

---

1) De motu 21; 40; princ. of hum. knowl. 1 sq.; Hyl. I p. 149.

2) Hyl. III p. 179.

3) Ib. III p. 195 sq. I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things. — — In short you do not trust your senses, I do.

4) Ib. II p. 139 sq.; III p. 184 sq.

wohnt der Seele nur bei in Bildung von Begriffen [1]). Man wird ihn darüber nicht tadeln können, daß er den Sinn in rein psychologischer Bedeutung nimmt und mit den Sinnenwerkzeugen nicht verwechselt wissen will, auch nicht mit dem Gehirn, welches doch auch nur in einer Idee sich uns darstellt [2]); man wird auch darin keine wesentliche Abweichung von der Lockischen Lehre finden, daß er die Quelle für die Erkenntniß unserer Seele nicht allein Reflection, sondern auch Anschauung nennt [3]).

Wir werden noch manches andere bemerken können, worin Berkeley dem Gedankengange der Lockischen Schule sich anschließt. Zu dem Cartesianischen Gegensatze zwischen der Substanz und ihren Weisen zu sein fügt er das Verhältniß hinzu um alle Gegenstände unserer Erkenntniß zusammenzufassen [4]). In der entschiedensten Richtung des Nominalismus kennt er keine andere Substanzen als Einzelwesen [5]); nur noch etwas stärker als Locke streitet er gegen alle Allgemeinheiten und Abstractionen. Vom Allgemeinen auszugehn, ohne dessen Entstehung und Bedeutung entwickelt zu haben, führt unendliche Schwierigkeiten herbei; wenn wir von besondern und concreten Dingen ausgehn, läuft alles gut ab; abstracte Worte mögen nützlich sein; besser aber ist es an die Sachen sich zu halten [6]).

---

1) Siris 308. Idea und notion werden unterschieden, ganz im Gegensatze gegen den Kantischen Sprachgebrauch.

2) Hyl. II p. 154.

3) Ib. III p. 180; 182.

4) Princ. of hum. knowl. 89.

5) Hyl. I p. 135. Every thing which exists, is particular. De motu 7.

6) Alciphr. VII, 23 p. 632; de motu 4.

Das Allgemeine, Abstracte ist nur ein Machwerk des Menschen und nicht einmal seines Verstandes, wie Locke meinte, sondern nur seiner Sprache; denn der Geist hat keine Kraft zu abstrahiren, sondern nur zu imaginiren und in seiner Einbildungskraft stellt sich doch alles immer nur als ein besonderes Bild dar [1]). Locke muß selbst zugestehn, daß nur durch Worte, welche als Zeichen mehrerer Dinge gesetzt werden, das Abstracte hervorgebracht wird [2]). Die abstracten Worte sind nur Abkürzungen der Sprache, welche zur Bequemlichkeit im Lehren dienen, aber nicht die Natur der Dinge ausdrücken [3]). Die Sprache bedient sich der Zeichen um durch bekanntere Dinge an weniger bekannte zu erinnern; sie setzt ein Zeichen für andere und für viele Zeichen und Dinge und dies gewährt uns in der Erweckung der Gedanken keinen geringen Vortheil. Daher dürfen wir allgemeine Sätze und Beweise bilden [4]). Aber wir dürfen durch solche Hülfsmittel uns nicht täuschen lassen; allgemeine Ideen bekommen wir durch sie nicht; jeder unserer Gedanken bleibt immer ein besonderer Gedanke. Wir können z. B. niemals das allgemeine

1) Princ. of hum. knowl. introd. 6 sqq.; Alciphr. VII, 6; a defense of freethinking in math. 45.

2) Princ. of hum. knowl. intr. 11.

3) De motu 7. Multos autem in errorem inducit, quod voces generales et abstractas in disserendo utiles esse videant, non tamen earum vim satis capiant. Partim vero a consuetudine vulgari inventae sunt illae ad sermonem abbreviandum, partim a philosophis ad docendum excogitatae; non quod ad naturam rerum accommodatae sint, quae quidem singulares et concretae existunt, sed quod idoneae ad tradendas disciplinas, propterea quod faciunt notiones vel saltem propositiones universales.

4) Alciphr. VII, 16 sq.; a new theory of vision 124.

Dreieck uns vorstellen, das Dreieck, welches weder gleichseitig noch ungleichseitig ist; vielmehr der Gedanke einer solchen allgemeinen Idee würde einen Widerspruch in sich schließen; in jeder allgemeinen Idee würden widersprechende Merkmale der besondern, von ihr umfaßten Ideen vereinigt sein. Wir müssen also allgemeine Worte nicht mit allgemeinen Ideen verwechseln [1]. Diesen Streit gegen das Allgemeine dehnt Berkeley auch mit Locke auf die Lehre von verschiedenen allgemeinen Kräften unserer Seele aus [2]. Er gewöhnt ihn vieles mit skeptischen Augen anzusehn, was als allgemein zugestanden gilt, und greift in einen großen Theil seiner Lehren ein, in welchen der Gegensatz zwischen Sachen oder Dingen und Zeichen oder Sprache eine wichtige Rolle spielt.

Schon Locke hatte den Begriff der Substanz, weil er ihn auf keinen sinnlichen Eindruck zurückbringen konnte, mit skeptischen Augen betrachtet. Auch hierin folgt ihm Berkeley, so wie in seinem Begriff der Substanz und in der Erklärung seiner Entstehung, so weit das Gebiet des Sinnlichen hierbei in Betracht kommt. Wir sehen keinen Menschen, keine Person; wir können keine Substanz durch irgend einen Sinn empfinden; dies ist nicht Mangel eines Sinnes, sondern des Sinnes überhaupt, weil jeder Sinn uns nur Empfindungen oder Ideen, aber nicht Substanzen zuführen kann [3]. Der Gedanke einer sinnlichen

---

1) Theory of vis. 125; Alciphr. VII, 6 sq.; def. of freeth. 47 sq.

2) Princ. of hum. knowl. 143.

3) Ib. 136. In case we had a new sense bestowed upon us, we would only receive thereby some new sensations or ideas of sense. Alciphr. IV, 4.

Substanz fließt mir nur daraus, daß ich verschiedene Empfindungen oder Ideen bemerke, welche einander zu begleiten pflegen; sie werden alsdann mit einem Namen bezeichnet und für ein Ding gehalten [1]). Die sinnlichen Dinge sind nichts anderes als Verbindungen von Qualitäten, welche wir durch unsere Sinne erkannt zu haben glauben [2]).

Dieser Punkt, entscheidend für die Lehre Berkeley's, wird von ihm ausführlich erörtert, weil er mit der gewöhnlichen Annahme sinnlicher Dinge in Widerspruch steht. Der Gedanke, welcher ihn leitet, ist sehr einfach und verständlich. Alles, was wir empfinden, bringt nur einzelne Empfindungen oder Vorstellungen in uns; jeder Sinn hat seine besondern Empfindungen; durch das Gesicht habe ich die Vorstellungen des Lichtes und der Farben in ihren verschiedenen Graden und Abänderungen; durch das Gefül die Vorstellungen der Härte, der Weichheit, der Kälte und Wärme, der Bewegung, des Widerstandes, und in ähnlicher Weise bringen alle Sinne eine Mannigfaltigkeit ihnen eigener Vorstellungen in unsere Seele [3]). Diese Vorstellungen aber finden sich in Verbindung unter einander; daher geschieht es, daß die eine an die andere er-

1) Princ. of hum. knowl. 1. As several of them (sc. ideas) are observed to accompany each other, they come to be marked by one name, and so to be reputed as one thing. Ib. 148; Hyl. III p. 200 sq.

2) Princ. of hum. knowl. 91; Hyl. I p. 64. Sensible things therefore are nothing else but so many sensible qualities or combinations of sensible qualities.

3) Princ. of hum. knowl. 1; theory of vis. 103.

innert; doch kann keine die andere hervorbringen, die Vorstellung des Lichtes nicht die Vorstellung des Tons, die Vorstellung des Tons nicht die Vorstellung der Härte. Nur weil sie in Verbindung vorkommen und die eine an die andere erinnert, dient die eine als ein Zeichen der andern, wie dies besonders bei den Empfindungen des Gehörs der Fall ist, welche als Worte gestaltet uns an die Empfindungen aller übrigen Sinne erinnern. Worte werden daher von solchen, welche sich nicht vor Verwechselungen hüten, für Vorstellungen gehalten [1]. Weil eine Vorstellung an die andere erinnert, hält man nun auch die Vorstellungen für wirksam, obgleich sie nur unthätig in unserer Seele sind ohne irgend etwas zu bewirken [2]. Daher sind auch die Sammlungen von Vorstellungen, welche wir Substanzen nennen, nur in unserer Seele ohne irgend eine innere Verbindung unter sich; die sinnlichen Substanzen bestehen aus einzelnen Empfindungen, die schlechthin nur in unserer Seele sind; ihr Sein besteht in ihrem Empfundenwerden. Sie sind also nur als Erscheinungen anzusehn, und wir müssen behaupten, daß nur Erscheinungen durch unsere sinnliche Empfindung uns beglaubigt werden können [3]. Es soll hierdurch nicht ge-

---

1) Theory of vis. 25; 46; 103 sq.; 130.

2) Princ. of hum. knowl. 25; 68.

3) Ib. 3 sq. The various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose) cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. — — Their esse is percipi. — — What are the prementioned objects, but the things we perceive by sense, and what do we perceive beseides our own ideas or sensations; and is it not plainly repugnant that any one of

leugnet werden, daß die sinnlichen Empfindungen und ihre Verbindungen sind; selbst unabhängig von unserer Seele können sie sein, nemlich in einer andern Seele; wir setzen sogar voraus, daß sie in jeder andern Seele vorkommen würden, wie in uns, wenn sie an unserer Stelle in der Welt sich fände. In diesem Falle würden wir sagen können, daß sie außer uns wären, aber in einer andern Seele [1]). Dagegen muß geleugnet werden, daß irgend eine Erscheinung oder Verbindung von Erscheinungen anderswo als in einer Seele sein könnte. Wie Collier, streitet Berkeley gegen das absolute Dasein sinnlicher Dinge oder Erscheinungen außer dem Geiste. Die Realität, ja die Substanz der Dinge im gewöhnlichen Sinne des Wortes will er zugeben, nur nicht im Sinn der Philosophen, welche den sinnlichen Dingen eine absolute, vom Geiste Gottes und der Menschen unabhängige Substanz zuschreiben möchten. Die sinnlichen Dinge sind eben Erscheinungen, Phänomene der Natur und Phänomene können nur in einem Geiste vorkommen, weil nur dem Geiste etwas erscheinen kann [2]).

Diese allgemeine Ansicht hat er nun gegen das gewöhnliche Vorurtheil von dem Sein der Naturerscheinun-

---

these or any combination of them should exist unperceived? Siris 264. Sense and experience acquaint us with the course and analogy of appearences or natural effects.

1) Princ. of hum. knowl. 3; 90. Sensible objects may likewise be said to be without the mind, — — namely when they exist in some other mind. Thus when I shut my eyes, the things I saw may still exist, but it must be in another mind.

2) Hyl. II p. 157; princ. of hum. knowl. 34; 37; Siris 251. All phaenomena are, to speak truly, appearances in the soul or mind.

gen außer dem Geiste in vielen besondern Untersuchungen festzustellen gesucht. In der neuen Theorie des Sehens wendet er sich, wie Collier, besonders gegen die Meinung, daß wir Dinge außer uns sähen. Er zeigt, daß wir keine Entfernung, Größe oder Lage der Dinge sehen können, sondern daß wir im Sehen immer nur die Empfindung des uns Gegenwärtigen in einem Gesichtspunkte haben und nur durch die Erfahrung, d. h. durch Verbindung der einen Gesichtsempfindung mit andern Empfindungen unserer Sinne, von der Entfernung, Größe und Lage des sinnlichen Gegenstandes unterrichtet werden. Es würde uns zu weit führen dieser Auseinandersetzung in ihren einzelnen Punkten zu folgen [1]; sie giebt nur einen Beweis im Besondern für das, was aus seiner Lehre im Allgemeinen sich von selbst ergiebt. Stärker unterstützen seine allgemeine Ansicht die Bemerkungen, welche er über die rein persönliche Bedeutung aller unserer Empfindungen macht. Von Schmerz und Lust pflegen wir einzugestehn, daß sie nicht außer uns in den Gegenständen vorhanden sind; aber Schmerz und Lust begleiten alle unsere Empfindungen in größerem oder geringerem Grade; sie lassen sich von den Empfindungen nicht ablösen [2]. Ebenso hängt auch jede Empfindung von der persönlichen Auffassungsweise des Empfindenden ab und die Gegenstände stellen sich nach der Veränderlichkeit der Person und des Mediums in veränderlicher Weise dar [3]. Daher sind

1) Ein kurzer Abriß derselben findet sich Alciphr. IV, 8 sq.

2) Hyl. I p. 115 sqq.; 134.

3) Ib. p. 121 sq. Besonders gegen die Objectivität der Gesichtseindrücke ib. p. 126.

auch die sinnlichen Empfindungen nicht als Copien der äußern Gegenstände anzusehn; dies würde vielmehr zum entschiedensten Skepticismus führen; denn eine Empfindung wird immer nur einer Empfindung gleichen können und man würde also das Körperliche einer geistigen Empfindung gleich setzen, wenn man diese als Copie von jenem betrachten wollte [1].

Ähnliche Bemerkungen hatten schon seit lange zu der Unterscheidung der nur scheinbaren oder abgeleiteten und der wahren oder ursprünglichen Eigenschaften der sinnlichen Gegenstände geführt. Berkeley streitet nun aber gegen Locke, indem er den ursprünglichen Eigenschaften der sinnlichen Dinge noch weniger, als den abgeleiteten, Wahrheit zugestehen will. Alle Dinge, welche ohne besondere sinnliche Eigenschaften gedacht werden, sind nur Fictionen der Mathematik [2]. Man rechnet zu den ursprünglichen Eigenschaften der Dinge die Zahl; sie ist aber nur ein Geschöpf des Geistes, welcher dasselbe in verschiedener Weise zählt nach verschiedenen Rücksichten [3]. Außerdem werden Ausdehnung, Solidität, Figur und Bewegung als ursprüngliche Eigenschaften angesehn; sie alle können nicht ohne Größe gedacht werden; aber Größe giebt nur ein Verhältniß ab. Vergeblich strengt man sich an eine Ausdehnung zu denken, welche weder groß noch klein, eine Bewegung, welche weder schnell noch langsam wäre,

---

1) Ib. p. 150 sq. Can any thing be like a sensation or idea, but another sensation or idea? Ib. III p. 197; princ. of hum. knowl. 8.

2) Princ. of hum. knowl. 10 sq.

3) Ib. 12; theory of vis. 109.

eine Solidität ohne größern oder geringern Widerstand[1]). Ausdehnung ist die Grundlage aller dieser sogenannten ursprünglichen Eigenschaften; sie wird als die erste Eigenschaft der Materie betrachtet[2]). Berkeley leugnet nun nicht, daß Ausdehnung den Körper von der Seele unterscheidet[3]); aber der Begriff der Ausdehnung ist doch nur eine Abstraction und verwickelt in die Schwierigkeiten, welche allen Abstractionen folgen, sobald sie für Realitäten gehalten werden. Man hält die Ausdehnung, in dieser Weise gefaßt, für unendlich theilbar; daraus würde folgen, daß jede Ausdehnung unendlich groß wäre und mithin ohne alle begrenzte Figur. Wir müssen dagegen behaupten, daß die sinnliche Ausdehnung, das einzige Object unserer Wahrnehmung, nicht unendlich theilbar ist[4]). Wenn wir in der Erkenntniß der Dinge auf unsere Empfindung zurückgehn, so müssen wir die abstracte Ausdehnung leugnen und sichtbare und fühlbare Ausdehnung unterscheiden; beide werden nur für dasselbe gehalten, weil sie einander begleiten und die eine daher ein Zeichen der andern wird[5]). Man will einen absoluten Raum sich denken, welcher noch übrig bliebe, wenn alle Körper vernichtet würden. Er soll unendlich, unbeweglich, untheilbar, unsinnlich, ohne Verhältniß und Unterscheidung sein. Alle diese Attribute sind Verneinungen; nur die Ausdehnung bleibt dem Raume übrig; aber eine solche Ausdehnung,

---

1) Princ. of hum. knowl. 9 sqq.; Hyl. p. 129 sqq.
2) Hyl. p. 133.
3) Siris 248.
4) Princ. of hum. knowl. 47; theory of vis. 54; 80.
5) Theory of vis. 123; 140; Hyl. I p. 134 sq.; 141 sqq.

welche nicht getheilt, nicht gemessen werden kann, läßt sich nicht empfinden, nicht einbilden, nicht denken. Es bleiben also nur Worte übrig; die absolute Ausdehnung des Raums ist ein leeres Nichts; sie gehört, wie die absolute Bewegung und die absolute Zeit, zu den Chimären, mit welchen die Mathematik sich getragen hat. Berkeley gesteht ein, daß er keinen Körper sich denken könne, welcher ohne die sinnlichen Eigenschaften wäre [1]. Dies sind die Folgerungen seines Nominalismus. Sie fußen auf den Annahmen des Sensualismus; von ihnen scheiden sie die Voraussetzungen der Mathematik aus, welche Locke noch hatte bestehen lassen. Unsere Sinne lassen uns nur Besonderes erkennen; das Allgemeine ist nur eine Fiction der Sprache.

Doch Berkeley hat nicht allein dies der mathematischen Erklärung der Erscheinungen entgegenzusetzen. Vor allen Dingen ist seine Lehre gegen den Materialismus gerichtet. Der Begriff der Materie daher, nicht wie Platon und Aristoteles ihn genommen hatten, sondern wie er in der neuern Physik sich gebildet hatte, wird das Ziel seiner Angriffe. Die Materie erkennen wir nicht durch die Sinne, welche uns immer nur besondere Gegenstände von besonderer Beschaffenheit zeigen. Nur ein Verstandesschluß könnte uns berechtigen die Materie als Substanz anzunehmen [2]. Auf einen solchen glaubte man sich berufen zu können, weil man den sinnlichen Qualitäten einen Trä-

1) Princ. of hum. knowl. 10 sq.; de motu 53; the analyst qu. 7 sqq. p. 196.
2) Princ. of hum. knowl. 18.

ger außer uns geben müßte; weil diese Qualitäten nicht außer uns vorhanden sind, glaubte man von ihnen absehn zu müssen und man erfand nun die ursprünglichen Qualitäten der materiellen Dinge; aber auch diese halten nicht Stich; die Materie soll nun ohne alle Qualitäten sein und nur das allgemeine Sein außer dem Geiste bezeichnen, d. h. etwas, wovon man nicht zu sagen weiß, was es ist, außer daß es der Träger der Accidenzen sein soll, der Träger der Figuren und der Bewegungen. Dieser Gedanke des allgemeinsten Seins ist der unbegreiflichste aller Gedanken, ein bloßer Name. Er setzt eine Substanz ohne Accidenzen, ein völlig Unbekanntes, von dem man nichts aussagen kann. In ihm deckt ein grundloser Skepticismus sich auf, welcher etwas annimmt, was niemand kennt und niemand kennen kann [1]). Die Materie ist eine bloße Hypothese, welche eine völlig unbegreifliche Substanz zum Träger der Accidenzen machen will.

Noch unsinniger wird diese Hypothese dadurch, daß sie etwas erklären soll, wozu ihr alle Mittel fehlen. Sie soll die Erscheinungen erklären, wozu die körperliche, ausgedehnte Materie ganz ungeschickt ist. Um sie ihrem Zwecke anzupassen legt man ihr Bewegung bei; durch die Bewegung soll sie die Erscheinungen bewirken. Aber Bewegung ist kein Thun, sondern ein Leiden [2]). Der Körper ist träge und kann sich keine Bewegung geben, also auch nicht zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden. Wenn

1) Ib. 17. The general idea of being appeareth to me the most abstract and incomprehensible of all other. Ib. 73 sq.; 81; Hyl. II p. 169 sqq.; III p. 175.

2) Hyl. II p. 164; Siris 155.

wir, wie Leibniz, dem Körper ein Streben, eine Neigung beilegen, so sind das metaphorische Ausdrücke, deren der Philosoph sich enthalten soll [1]; wenn man, wie Newton, der Materie Gravitation oder Attraction zuschreibt, so ist es das eine verborgene Eigenschaft, deren Einführung in physische Untersuchungen man vermieden zu sehen wünscht [2]. Welche schöne Erfindung, daß die Schwere mit der Größe der Materie immer in gleichem Verhältnisse stehe, nachdem man die Größe der Materie durch die Schwere messen gelehrt hat; nichts als ein Cirkel im Beweise [3]. Wenn man eine Ursache der Bewegung angeben will, so wird sie nicht hergenommen werden dürfen von einer Qualität, sondern von einer Substanz [4]; die Substanz des Körpers aber, welche man voraussetzt, ist durchaus ungeeignet die Bewegung zu erklären, weil dem Körper seinem Begriffe nach nur Ausdehnung, Figur und Solidität zukommt, in welchen allen kein Princip der Bewegung liegt. Der Körper ist durchaus passiv und kann daher nicht Ursach der Bewegung sein. Immer wird man nur verborgene Eigenschaften unterschieben können, wenn man dem Körper bewegende Kraft beilegt [5]. So unthätig, wie die sinnlichen Ideen, sind auch die sinnlichen Dinge, welche aus ihnen zusammengesetzt werden;

1) De motu 3.
2) Ib. 4 sqq.
3) Siris 319.
4) De motu 6.
5) Ib. 22 sq.; 26; 29. Auferantur ex corpore extensio, soliditas, figura, remanebit nihil. Sed qualitates istae sunt ad motum indifferentes, nec in se quidquam habent, quod motus principium dici possit.

die sinnlichen Qualitäten, welche wir von ihnen wahrnehmen, bezeichnen nur ein Leiden unserer Seele [1]. Noch deutlicher aber tritt es hervor, wie vergeblich das Unternehmen ist aus der Hypothese der Materie die Erscheinungen erklären zu wollen, wenn man bedenkt, daß alle Erscheinungen nur in der Seele vorkommen. Die unthätige, gedankenlose Materie kann nicht Grund von Gedanken sein; der Körper kann nicht auf den Geist wirken [2].

Wenn nun Berkeley weder die mechanische Naturlehre, noch selbst das Sein der Materie bestreiten will, so dringt er um so lebhafter darauf, daß wir ihre Bedeutung richtig verstehn sollen. Unter Materie haben wir nur die einzelnen sinnlichen Dinge zu verstehn, d. h. die Sammlungen von Erscheinungen, deren Sein ihr Empfundenwerden ist [3]. Die Mechanik hat die Regeln ihrer Veränderungen oder Bewegungen zu erforschen. Berkeley selbst versucht dafür Regeln aufzustellen; sie sind aber meistens nur verneinend. Wir sollen uns hüten mathematische Hypothesen mit der Natur der Dinge zu verwechseln; wir sollen Abstractionen vermeiden, die Bewegung nur für eine Sache des Sinnes oder der Einbildungskraft ansehn und mit relativer Messung derselben uns begnügen [4]. Die Gesetze der Mechanik sind ein treffliches Mittel nicht allein für die

1) Princ. of hum. knowl. 25; Siris 266.

2) Princ. of hum. knowl. 19; Hyl. II p. 162; Siris 251. All phaenomena are, to speak truly, appearances in the soul or mind, and it has never been explained, nor can it be explained, how external bodies, figures and motions should produce an appearance in the mind.

3) Hyl. III p. 215 sq.

4) De motu 66.

Praxis, sondern auch für die Erforschung des Zusammenhangs der Erscheinungen, welcher zum Verständniß derselben dient; die Regeln der Mechanik können in dieser Beziehung mit den Regeln der Grammatik verglichen werden; Anziehung und Abstoßung bezeichnen solche Verknüpfungen, welche den Zusammenhang bilden [1]. Doch hält Berkeley dafür, daß die allgemeinen Regeln der Mechanik nicht ausreichen alle Besonderheiten der Erscheinung zu erklären; er legt mit den Chemikern ein großes Gewicht auf die specifischen Verschiedenheiten der Dinge und auf ihre besondern Gesetze für Anziehung und Abstoßung und ist der Meinung, daß sie aus allgemeinen Gesetzen der Bewegung sich nicht ableiten ließen [2]. Wie dem aber auch sein möge, gewiß ist es, die Regeln der Bewegung sind nicht der Grund der Bewegung; mit diesem hat es die Mechanik gar nicht zu thun, indem sie weder die wirkende, noch die Zweckursache der Erscheinungen erforscht [3]. Die mechanische Physik beruht auf Beobachtung und Erfahrung der Erscheinungen; aber nur durch Schluß und Nach-

---

1) Siris 231 sqq.; 252. There is a certain analogy, constancy and uniformity in the phaenomena or appearances of nature, which are a foundation for general rules, and these are a grammar for the understanding of nature, or that series of effects in the visible world, whereby we are enabled to foresee what will come to pass, in the natural course of things.

2) Ib. 162; 232; 234.

3) Ib. 252. These (sc. mechanical) principles therefore do not solve, if by solving is meant assigning the real, either efficient or final cause of appearances, but only reduce them to general rules. De motu 69.

denken lassen sich die wahren wirkenden Ursachen entdecken und dies Geschäft gehört der Metaphysik [1].

Hiermit hängt zusammen, daß Berkeley, sowie Glanville, überzeugt ist, daß die sensualistische Forschung nicht zu den Ursachen vordringen kann. Alles, was ich durch den Sinn erkenne, Farben, Töne, Wärme, Gerüche, besteht in Wirkungen oder Erscheinungen; die Ursachen dagegen können nur erschlossen werden; die Sinne aber machen keine Schlüsse; nur die Vernunft erhebt sich von den Erscheinungen zu ihren Ursachen [2]. Seine Lehre läßt es bestehn, daß die sinnlichen Vorstellungen, welche von unserm Willen unabhängig sind, als Wirkungen angesehn werden müssen, die von einer uns fremden Ursache abhängen. Die Veränderungen in uns, welche nicht von uns herrühren, müssen einen Grund außer uns haben [3]; aber ihr Grund darf nicht in der trägen Materie, in dem kraftlosen Körper gesucht werden. Hierin liegt der Anknüpfungspunkt für Folgerungen, welche ihn über den Sensualismus der Lockischen Schule hinausführen.

In dem Materialismus sieht er nur eine Hypothese, welche von weitern Folgerungen zurückhält und zum Skepticismus anleitet. Man denkt sich eine unbekannte Substanz, welche den sinnlichen Erscheinungen zum Grunde liege, ein reales Wesen undenkender Dinge, welches niemals erkannt werden kann, weil es völlig von unserm

1) De motu 72.

2) Hylas I p. 113. The deducing therefore of causes or occasions from effects and appearances, which alone are perceived by sense, entirely relates to reason.

3) Princ. of hum. knowl. 26; 29.

Denken verschieden ist. Man unterscheidet Vorbilder der Dinge, welche ihr wahres Sein außer dem Geiste haben sollen, und ihre Abbilder in den Gedanken der Seele. Alsdann giebt es keine Brücke aus der einen in die andere Welt, aus der wahren Welt der Dinge in die Welt unserer geistigen Abbilder; beide sind völlig von einander verschieden. Man sucht da ein Inneres der Natur, welches man nicht begreifen kann, weil es nicht vorhanden ist. Denn die körperlichen Dinge haben eben kein Inneres; ihre Substanz besteht nur in der Verknüpfung von Phänomenen. Das absolüte Dasein undenkender Dinge ist ein Wort ohne Sinn [1]. Substanz und Modification sind bei körperlichen Dingen dasselbe [2]. Alles, was wir den Körpern beilegen können, ist nur Erscheinung und die Erscheinung kennen wir vollkommen, weil sie nur in unserm Geiste besteht, in der Empfindung, welche wir haben [3]. Wenn man unter Natur nur die Reihe der Wirkungen oder Empfindungen versteht, welche in unserem Geiste nach festen und allgemeinen Gesetzen verläuft, so muß man zugestehn, daß sie nicht hervorbringen kann; versteht man aber unter ihr etwas anderes, was von den Gesetzen der Natur, von den wahrgenommenen Dingen und von Gott verschieden ist, so ist das

1) Ib. 24. The absolute existence of unthinking things are words without a meaning, or which include a contradiction.

2) Ib. 49.

3) Ib. 86 sq. Colour, figure, motion, extension and the like, considered only as so many sensations in the mind, are perfectly known, there being nothing in them which is not perceived. But if they are looked on as notes or images, referred to things or archetypes existing without the mind, then are we involved all in scepticism. Ib. 101.

Wort Natur nur ein leerer Schall, eine Chimäre, welche die Heiden ersonnen haben [1]). Die Natur ist nur eine Reihe von Erscheinungen, welche wir nicht willkürlich hervorbringen und welche lebhafter und in besserer Ordnung, als unsere Einbildungen, verlaufen; auch in andern Geistern ergiebt sich dieselbe Reihe nach einem Gesetze der Natur, dessen Wahrheit oder Realität wir nicht bezweifeln können; denn es ist im Willen Gottes gegründet, wie wir sehen werden [2]). Dagegen alles, was wir von körperlichen Dingen aussagen mögen, beruht nur auf unsern Ideen und unsere Ideen haben ihr Subject nur in unserm Geiste; ein anderes Subject für sie zu suchen und den körperlichen Dingen ein absolutes Dasein außer unserm Geiste beizulegen, dazu ist kein Grund vorhanden und dadurch werden wir nur in Widersprüche verwickelt [3]).

Nun wird man aber bemerken müssen, daß der Streit Berkeley's gegen den Materialismus wesentlich auf der Behauptung eines Gegensatzes in drei Begriffspaaren beruht, welche in der neuern Philosophie schon oft zur Sprache gekommen waren, welche man aber doch noch nicht in einer so folgerichtigen Weise, wie Berkeley, auf einander zurückzubringen gesucht hatte. Berkeley zweifelt nicht, daß in den Gegensätzen zwischen Substanz und Accidens, zwischen Geist und Körper, zwischen verständiger und sinnlicher Erkenntniß die ersten und die zweiten Glieder sich durchgängig entsprechen. Alles

1) Ib. 150.
2) Hyl. III p. 179; 195; 203; princ. of hum. knowl. 30 sqq.
3) Princ. of hum. knowl. 90.

Körperliche besteht nur in Accidenzen und ist nur Erscheinung; nur der Geist ist Substanz; alles Körperliche wird nur durch die Sinne erkannt, welche nur Erscheinungen entdecken können; der Verstand dagegen erkennt die geistigen Substanzen. Wir müssen unterscheiden, wie schon die alten Philosophen thaten, zwischen dem Werdenden und dem Seienden; das erstere bleibt nie dasselbe, ist nur im Entstehen und Vergehen; es ist körperlich und sinnlich; das andere ist die Substanz oder das Wesen der Dinge, immer dasselbe, unsichtbar, nicht sinnlich und nur dem Verstande begreiflich [1]). Diesen Substanzen gehören nur die Geister oder Seelen an; sie sind wahrhaft und im eigentlichen Sinne des Wortes, wärend die Körper nur in einem untergeordneten Sinne ein Sein haben. Die Körper sind abhängig vom Geiste [2]); sie sind nur Erscheinungen, werden nur durch den Sinn erkannt und das Sinnliche ist nicht, sondern wird nur [3]). Der Beweis dieser Lehre beruht auf den Gegensätzen zwischen Körperlichem und Geistigem und zwischen den verschiedenen Erkenntnißquellen beider. Der Dualismus der frühern Systeme wird durch sie in richtiger Folgerung zur äußersten Spitze hinaufgetrieben. Die Lehre von der Trägheit des Kör-

1) Siris 336. Genitum — — is always a generating or in fieri, but never exists, because it never continues the same, being in a constant change, ever perishing and producing. Entia, — — things remote from sense, invisible and intellectual, which never changing are still the same, and may therefore be said truly to exist.

2) Ib. 266. The mind, soul or spirit truly and really exists, — bodies exist only in a secondary and dependent sense.

3) Ib. 304; 347.

pers mußte an die Hand geben, daß er ohne Kraft auch keine Ursache von Erscheinungen sein könnte. Der Seele allein kommt Kraft zu, dem Körper nur unthätige Ausdehnung. Den Körper lernen wir nur aus dem Widerstande kennen, welchen er unserer beschränkten Kraft entgegensetzt; er bezeichnet nur eine Schranke, eine Verneinung des Geistes [1]. Von dem Geiste dagegen wissen wir aus Erfahrung, daß er den Körper bewegen und Ideen bilden kann; wir erkennen ihn als thätig und legen ihm, sofern er thätig ist, Willen bei. Nur in dem Willen des Geistes, nicht in der Bewegung des Körpers können wir ein thätiges Princip erkennen [2]. Deswegen können wir im Geiste einen wahren Grund der Erscheinungen entdecken, eine wahre Substanz, nicht in dem Lockischen Sinne, in welchem die Substanz nur eine Sammlung von Ideen oder sinnlichen Qualitäten bezeichnen soll [3]. Berkeley bemerkt nun, daß wir zwei durchaus verschiedene Bedeutungen mit dem Worte Ding zu verbinden pflegten, wenn wir Körper und Geister als Dinge bezeichneten. Jene sind träge, flüssige, abhängige Dinge und bestehn nur in einer Sammlung von sinnlichen Vorstellungen; diese dagegen sind untheilbare und thätige Substanzen [4]. Von der Seele sollen wir uns daher auch hü-

---

1) Ib. 248; 290.

2) De motu 25; Hyl. I p. 139; II p. 164; princ. of hum. knowl. 27.

3) Hyl. III p. 201 sq.

4) Princ. of hum. knowl. I, 86; 89. Thing or being is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing

ten Ausdrücke zu gebrauchen, welche die Vorstellung des Körperlichen in sich schließen, wie namentlich den Ausdruck Bewegung [1]). Ihr ist es wesentlich Kraft zu sein, obwohl sie auch leidend sich verhalten kann in der Aufnahme ihrer sinnlichen Vorstellungen [2]). Da wir durch den Sinn keine Ursachen wahrnehmen können, kann die Seele nur durch die Vernunft oder den Verstand erkannt werden, welchem es zukommt durch sein Nachdenken die Ursachen zu entdecken. Indem nun Berkeley diese Erkenntniß der Ursachen uns zueignen will, spricht er sich sehr entschieden gegen den Sensualismus aus. Die, welche nur dem Sinne folgen wollen, bleiben bei den Erscheinungen stehn und saugen das Vorurtheil ein, daß es nur Sinnliches gebe, d. h. sie halten nur vergängliche Erscheinungen für wahr. Wenn wir aber in die Metaphysik eingehn, dann zeigt sich alles anders; dann erkennen wir die bleibenden Substanzen, die Geister. Nur Verstand und Vernunft sind Führer zur Wahrheit [3]). So liegt ein entschiedener Gegensatz zwischen Sinn oder Erfahrung und zwischen Vernunft oder Verstand seiner Lehre zu Grunde.

---

common but the name, to wit, spirits and ideas. The former are active, indivisible substances; the letter are inert, fleeting, dependent beings, which subsist not by themselves, but are supported by, or exist in minds or spirits.

1) Ib. 144.

2) Ib. 27; Siris 254; 322.

3) Siris 264. Sense and experience acquaint us with the course and analogy of appearances or natural effects. Thought, reason, intellect, introduce us into the knowledge of their causes. — — Intellect and reason are alone the sure guides o truth. Ib. 292 sqq.; princ. of hum. knowl. 7.

Der Verstand empfindet nichts; der Sinn versteht nichts; aber nur durch richtiges Verständniß der Erscheinungen können wir zur Erkenntniß der Natur gelangen [1].

Durch Vernunft und Verstand werden wir nun in das Gebiet des Geistigen eingeführt. Ursache der Veränderungen, welche wir erklären wollen, kann nur eine Substanz, und da es keine körperliche Substanz giebt, nur ein thätiger Geist sein [2]. Der reine Verstand hat es nur mit geistigen Dingen zu thun, mit Tugend, Vernunft, Gott und mit ähnlichen Begriffen [3]. Außer unsern Ideen oder den Gegenständen unseres Denkens haben wir noch etwas anderes, von ihnen völlig Verschiedenes anzunehmen, was diese Gegenstände wahrnimmt, denkt und mit ihnen in thätiger Weise verfährt [4].

Wenn nun aber auch Berkeley durch Vernunft und Verstand in das Gebiet des Geistigen einzudringen strebt, so müssen wir doch bemerken, daß er über die Mittel hierzu nur eine sehr unvollständige Rechenschaft uns gegeben hat. Er schließt sich auch hierin an die Lehrer seiner Zeit, an Descartes und Locke an. Von der Erkenntniß unseres eigenen Geistes geht er aus. Sie wird durch Reflection gewonnen, welche er, wie schon erwähnt, auch Anschauung nennt. Durch unsern Geist lernen wir alsdann auch andere Geister verstehn, vermittelst eines Schluſ-

---

1) Siris 253; 305. As understanding perceiveth not, — — so sense knoweth not. — — Science consists not in passive perceptions, but in the reasoning upon them.

2) Princ. of hum. knowl. 26.

3) De motu 53; Hyl. I p. 136.

4) Princ. of hum. knowl. 2.

ses der Vernunft. Aus den Wirkungen, welche andere Geister auf uns ausüben, indem sie Ideen in uns hervorbringen, schließen wir auf eine thätige Ursache [1]. Wir werden nicht übersehn können, daß hier der Begriff der Reflection dieselbe zweideutige Rolle spielt, welche er von Locke empfangen hatte; dies ist um so auffallender, je deutlicher Berkeley die Zweifel hervorhebt, welche gegen die Identität der Person erhoben werden können, wenn man den Beweis derselben nur in der Einerleiheit des Bewußseins finden wollte [2]. Und doch soll alle unsere Erkenntniß der geistigen Substanz nur von dem innerlichen Gefül oder der Reflection, also doch wohl vom Bewußtsein unserer innern Erscheinungen ausgehn. Auch Gottes Geist sollen wir nur nach Analogie mit unserm eigenen Geist denken [3].

Im Allgemeinen sieht Berkeley in den sinnlichen Vorstellungen nur das niedrigste Glied einer Kette, welche uns allmälig durch Schlüsse der Vernunft zum Übersinnlichen, zum Geistigen und endlich zu Gott soll aufsteigen lassen [4]. Er bemerkt, daß Sein und Verstehen wesentlich dasselbe sind, daß Geist, Wissenschaft, Begriff zusammengehen und daß die sinnlichen Ideen nur die geistigen

---

1) Ib. 89. We comprehend our own existence by inward feeling or reflection, and that of other spirits by reason. Ib. 140. We know other spirits by means of our own soul. Ib. 145. We cannot know the existence of other spirits, otherwise than by their operations, or the ideas by them excited in us.

2) Alciphr. VII, 11 p. 615 sq.

3) Hyl. III p. 180 sq.

4) Siris 303.

Begriffe wecken [1]). Aber alles, was er hierüber lehrt, bleibt unbestimmt und wiederholt nur Gedanken der Platonischen Schule. Vom Geiste, sagt er, haben wir keine Idee, keine sinnliche Vorstellung; hierin liegt jedoch kein Mangel; denn was keiner sinnlichen Vorstellung gleicht, kann auch durch keine sinnliche Vorstellung ausgedrückt werden; ein unthätiges Bild kann das thätige Princip nicht darstellen; nur einen Begriff können wir vom Geiste haben und nur durch seine Wirkungen können wir ihn erkennen [2]). Worte, welche ein thätiges Princip bezeichnen, stehen nicht für Ideen [3]). Dabei gesteht aber Berkeley auch ein, daß wir Mühe haben von Worten und Ideen uns loszumachen in unserm Denken, und kommt dadurch zu dem Schluß, daß unser Geist nur schwer zum Geistigen sich erheben könne; es bleiben Dunkelheiten in ihm zurück [4]). Auch das Bedenken kann ihm nicht entgehn, daß die Begriffe des Geistigen, durch welche wir Gott erkennen sollen, der Güte, Tugend, Weisheit, des Gesetzes, nur abstracte Gedanken oder Bildungen des menschlichen Geistes sein möchten; er schlägt es aber durch den Machtspruch nieder, daß sie wahre Wesenheiten und wahre Principe

---

1) Ib. 309.

2) Princ. of hum. knowl. 27. Such is the nature of spirit or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produces. Ib. 135. But surely it ought not to be looked on as a defect in a human understanding, that it does not perceive the idea of spirit, it is manifestly impossible there should be any such idea. Ib. 140; 142; Hyl. III p. 180.

3) Alciphr. VII, 8 p. 608.

4) Siris 296.

bezeichneten [1]). So wirft ihm seine eigene Theorie manche Schwierigkeiten in den Weg; aber er läßt sich dadurch nicht stören; sie bestärken ihn nur in der mystischen Stimmung, in welcher er den Lehren der Kirche sich hinzugeben entschlossen ist. Ihre Geheimnisse will er nicht erforschen. Gnade ist freilich ein unverständliches Wort; aber das Wort Kraft ist nicht minder unverständlich. Einer nützlichen, auf das Praktische gerichteten Wissenschaft dienen doch solche Worte; sie richten den Willen. Diese Mysterien enthüllen zu wollen führt nur zu den Spitzfindigkeiten der Scholastiker [2]). Wir sind tief in die Dunkelheiten der sinnlichen Welt eingetaucht; aber doch mögen wir etwas von der übersinnlichen Wahrheit erkennen, wenn wir einen guten Gebrauch von unserer Lage und unsern Kräften machen [3]). Nur freilich völlig sicher können wir in der Erforschung des Geistigen nicht verfahren. Die mangelhafte Entwicklung, welche Berkeley seinen Lehren über die Erkenntniß des Verstandes gegeben hat, läßt ihn das bescheidene Geständniß ablegen, daß seine Beweise über das Gebiet des Übersinnlichen meistens zu kurz fallen [4]).

In Verfolg seiner Schlüsse, welche die geistigen Gründe zu entdecken suchen, leugnet nun Berkeley keinesweges eine Welt außer uns; nicht einmal die materielle Welt außer

1) Ib. 335.

2) Alciphr. VII, 9 sqq.

3) Siris 263. But though our light be dim, and our situation bad, yet if the best use be made of them, perhaps something may be seen.

4) Ib. 125.

uns zieht er in Zweifel, aber er leugnet das selbständige Sein der Materie. Alles Materielle findet sich nur als leidende Vorstellung in unserm Geiste. Daß solche Vorstellungen ohne seinen Willen unserm Geiste entstehn, ist aber der sichere Beweis, daß irgend ein thätiges Princip sie in uns hervorbringt und da nur das Geistige thätiges Princip sein kann, so ist das Vorkommen unfreiwilliger Vorstellungen in unserm Geist ein sicheres Zeichen, daß es Geist außer unserm Geiste giebt [1]). Daß wir namentlich von menschlichen Geistern außer uns durch unsere sinnlichen Vorstellungen Kunde empfangen, ist für Berkeley's praktische Denkweise keine Frage. Aber sein Hauptaugenmerk ist doch darauf gerichtet den Beweis zu geben, daß die materielle Welt, welche wir wahrnehmen, auf das Sein eines göttlichen Geistes uns hinweist. Daß seine Lehre dies leiste, ohne große Kunst, auf dem einfachsten Wege, darin sieht er ihr Hauptverdienst [2]). Über andere Punkte des Geisterreiches spricht er sich sehr zweifelhaft aus, über diesen aber duldet er keinen Zweifel. Besser als das Sein anderer Menschen können wir das Sein Gottes beweisen [3]).

Es entspricht der sensualistischen Grundlage seiner Lehre, daß er behauptet, das Sein Gottes, als eine Thatsache, müsse aus Thatsachen bewiesen werden [4]). Die Thatsachen aber, zu welchen er das Sein Gottes zählt,

---

1) Princ. of hum. knowl. 29.
2) Hyl. II p. 158 sq.
3) Princ. of hum. knowl. 147.
4) Alciphr. 3 p. 447. A matter of fact is not to be proved by notions, but by facts.

das Sein der Substanzen, ergeben sich doch nicht unmittelbar aus der Empfindung. So wie wir keinen Menschen sehen oder hören, so sehen und hören wir auch Gott nicht; nur durch Schlüsse können wir sein Sein erkennen [1]). In den Ideen, welche ein uns fremder Wille in uns hervorruft, d. h. in den Erscheinungen der Natur, haben wir nur Zeichen zu sehen, welche wir durch Schlüsse unseres Verstandes auszulegen und uns zum Verständniß zu bringen haben [2]). Wenn wir nun die Zeichen verstehen wollen, welche andere Menschen uns geben, so werden wir sie nicht sowohl in ihrer Bewegung, als in ihrer Sprache zu suchen haben, denn die lebendigen Geschöpfe sind nicht mit Uhren zu vergleichen, vielmehr verwirft Berkeley die Cartesianische Annahme, daß die Welt mit der Größe der Bewegung geschaffen worden, welche sie immer beibehalten müsse [3]). Das Wesen der Sprache liegt aber nicht im Tone, sondern in dem willkürlichen Gebrauch von sinnlichen Zeichen, welche ohne Ähnlichkeit mit den bezeichneten Gegenständen zu haben, einen andern unterrichten und seinen Willen bestimmen sollen [4]). Alle diese Kennzeichen der Sprache findet nun Berkeley in den Naturerscheinungen. Durch Farben und Töne werden wir über Entfernung, Lage, Figur der sinnlichen Gegenstände unterrichtet, obgleich Farben und Töne hiermit gar keine

---

1) Princ. of hum. knowl. 148; Alciphr. 4.

2) Siris 252 sq. We know a thing, when we understand it, and we understand it, when we can interpret or tell what it signifies.

3) Alciphr. IV, 14 p. 462.

4) Ib. IV, 7 p. 452.

Ähnlichkeit haben. Eine Willkür der Bezeichnungsweise, in welcher eine Idee auf die andere uns führen soll, wird sich also nicht leugnen lassen. Eben so wenig ist es einem Zweifel unterworfen, daß wir durch die Erscheinungen der Natur unterrichtet werden und unser Wille durch sie bestimmt wird. Es wird sich auch nicht leugnen lassen, daß dies mit Absicht geschehe und daß Zwecke in der Ordnung der Erscheinungen liegen. Daher erscheint die Natur nur wie die Sprache eines mächtigen Willens zum menschlichen Geiste. Die sinnlichen Ideen, welche wir von der Natur empfangen, lebhafter und in besserer Ordnung, als die Ideen, welche wir selbst in unserer Einbildungskraft entwerfen, geregelt nach den Naturgesetzen, welche uns die Erfahrung zeigt, und mit Weisheit vertheilt, weisen uns auf einen allmächtigen Geist hin, welcher sie alle hervorruft. Daher haben wir in der ganzen Natur nur eine Sprache Gottes zu vernehmen, durch welche er uns unterrichten und unsern Willen lenken will [1].

---

1) Am weitläuftigsten hierüber Alciphr. IV, 3 sqq.; 12 p. 459. The great mover and author of nature constantly explaineth himself to the eyes of men by the sensible intervention of arbitrary signs; which have no similitude or connexion with the things signified; so as by compounding and disposing them, to suggest and exhibit an endless variety of objects, differing in nature, time, and place, thereby informing and directing men how to act with respect to things distant and future, as well as near and present. Princ. of hum. knowl. 6; 30 sqq.; 44; theory of vis. 147; Siris 254. The phaenomena of nature, which strike on the senses and are understood by the mind, do form not only a magnificent spectacle, but also a most coherent, entertaining, and instructive discourse; and to effect this, they are conducted, adjusted, and ranged by the greatest

Man wird nicht glauben, daß dieser Beweis des Seins Gottes ohne Unterstützung allgemeinerer Grundsätze der Vernunft bestehen könnte. Sie sind jedoch von Berkeley nicht entwickelt worden, obwohl sie einer sorgfältigen Untersuchung um so mehr bedürftig gewesen wären, je entschiedener sie die Gegensätze zwischen Göttlichem und Natürlichem, zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem geltend machen. Wenn Berkeley in der Beurtheilung des sinnlichen Vorstellens auf das stärkste gegen die Wahrheit des Allgemeinen sich erklärt hatte; so nimmt er sie dagegen für die geistigen Dinge ohne alle Schwierigkeit an; ja aus dem Vorhandensein eines besondern Princips der Bewegung in einzelnen Geistern hält er sich für berechtigt auf ein allgemeines und erstes Princip aller Bewegung zu schließen [1]. So betrachtet er Gott als die naturirende Natur, welche alles bewegt, als den ersten Beweger, welcher nicht allein den ersten Anstoß giebt, sondern überall und unmittelbar die Bewegung mittheilt [2]. Das allgemeine übersinnliche Princip bringt ihn nun in die Gefar die einzelnen Dinge in dasselbe sich auflösen zu lassen. Er billigt die Platonische Formel, daß alles nur durch Theilnahme an Einem sei [3]; er schließt sich der

wisdom. This language or discourse is studied with different degrees of skill. But so far as men have studied and remarked its rules and can interpret right, so far they may be said to be knowing in nature. A beast is like a man who hears a strange tongue, but understands nothing.

1) De motu 25.

2) Ib. 32; 69.

3) Siris 342; 346.

Lehre von der stetigen Schöpfung an; denn Gott ist allgegenwärtig; in ihm leben, weben und sind wir [1]). Wenn er auch die Schöpfung der Welt behauptet, so hält er es doch für ungereimt, einen Anfang der Dinge für Gott anzunehmen. Nur für die Geschöpfe giebt es einen Anfang; den Geschöpfen kommt aber das Sein auch nur in bedingter und relativer Bedeutung zu [2]). Alles, was sinnlich und im Werden begriffen ist, ist nicht im höhern Sinne des Wortes; vorbildlich und in voller Wahrheit ist alles nur im Geiste Gottes vorhanden und unsere wahren Gedanken sind nur Abbilder dieser Wahrheit; im strengen Sinne des Wortes ist also nur Gott [3]). Das allgemeine Wesen Gottes, welches alles umfaßt, dürfen wir aber nicht als ausgedehnt denken, wie Spinoza that, denn dem widerspricht die Geistigkeit Gottes. Auch haben wir die Dinge, welche in Gott leben, weben und sind, nicht als Theile Gottes zu betrachten; denn sie sind alle von ihm in geistiger Weise umfaßt. Wenn wir so das Eine als Geist anerkennen, scheint ihm die Lehre, daß alles eins sei, keine Gefar des Atheismus in sich zu schließen [4]).

1) Princ. of hum. knowl. 46; Alciphr. IV, 14.

2) Hyl. III p. 203 sqq.; 206.

3) Ib. III p. 184; 207; Siris 344; 347.

4) Siris 270 sq.; 287 sq. If we suppose, that one and the same mind is the universal principle of order and harmony throughout the world, containing and connecting all its parts, and giving unity to the system, there seems to be nothing atheistical or impious in this supposition. — — But if we should say, that all things make one God this would indeed be an erroneous notion of God, but would not amount to atheism, so long as mind or intellect was admitted to be the ἡγεμονικόν, the governing part.

So fehlen die pantheistischen Anklänge bei ihm nicht, welche in der theosophischen Schule heimisch waren, nur daß er sie überall durch Hinweisung auf das Geistige in seiner Allgemeinheit nicht nur, sondern auch in seiner Besonderheit in Schranken zu halten sucht. Er ist nicht geneigt, Gott nach Analogie mit der Natur sich zu denken; er streitet gegen die Herrschaft des Schicksals [1]), auch gegen die Meinung, daß Gott uns unbekannt sei, insoweit daß seine Attribute in einem ganz andern Sinne ihm beigelegt werden müßten, als andern Dingen ihre Attribute; auf den Namen Gottes kommt es wenig an, aber darauf, daß wir das oberste Princip als Vernunft zu verehren haben [2]). Daher sollen wir es nach Analogie mit unserm Geiste denken, doch ohne Sinn, welcher nur ein Leiden ihm beilegen würde, nicht als Weltseele, sondern als reinen Verstand, als allwissenden Geist [3]). Gott ist der Schöpfer der Welt und Berkeley verwirft daher die Lehre Cudworth's, daß eine plastische Natur, ein verworrener Geist, die Welt hervorbringe; die vollkommene Ordnung der Welt giebt vielmehr den Beweis von einem tiefen, unergründlichen Verstand [4]). Das Übel, das langsame Fortschreiten zum Bessern weisen nur darauf hin, daß einerseits wir nur eine mangelhafte Übersicht über den Zusammenhang der Dinge haben, anderseits die Dinge ein Gesetz in ihrer Entwicklung nach einer weisen Ökonomie

1) Ib. 271.
2) Alciphr. IV, 16 sqq.
3) Hyl. II p. 159 sq.; III p. 180; Siris 262; 289 sq.
4) Siris 255.

beobachten müssen [1]). Die analoge Erkenntniß, welche uns von Gott zukommt, kann jedoch seine Vollkommenheit nicht umspannen; um ihn zu denken entfernen wir von dem Begriffe unseres Geistes seine Unvollkommenheiten und steigern dagegen seine Vollkommenheiten; unser beschränkter Verstand wird dadurch nicht fähig Gottes transcendente und unendliche Vollkommenheit zu erkennen [2]).

So behauptet Berkeley in den Untersuchungen über das oberste Princip, so wie in allen Untersuchungen über die Gegenstände der Verstandeserkenntniß, einen gemäßigten Skepticismus. Die Wahrheit dieses höhern Gebiets ist ihm außer Zweifel, durch seine Muthmaßungen sucht er in dasselbe einzudringen; aber er ist sich dabei bewußt, daß er in ihm nur schwache Beweise bieten kann. Nur die Grundlage des religiösen Glaubens will er sicher stellen. In der Religion gilt ihm weniger die Erkenntniß als der Glaube; denn sie hat einen praktischen Zweck; nicht seinetwegen verehren wir Gott, sondern unsertwegen [3]). Deswegen legt Berkeley auch weniger Gewicht auf den Verstand, als auf den Willen des Geistes. Über das Verhältniß beider zu einander bieten sich ihm jedoch auch wieder Schwierigkeiten dar. Er erklärt sich gegen den Determinismus und die mechanische Ansicht von der Weise, wie der Wille durch den Verstand bestimmt werden soll; obwohl er den Willen durch den Verstand will

---

1) Princ. of hum. knowl. 151 sqq.; Alciphr. IV, 23.

2) Hyl. III p. 180; 204. God is a being of transcendent and unlimited perfections; his nature therefore is incomprehensible to finite spirits.

3) Alciphr. IV, 25.

erleuchten lassen. Ob der Wille frei sei, scheint ihm eine überflüssige Frage; und doch gesteht er zu, Freiheit des Willens scheine Widersprüche in sich zu enthalten, nur nöthige uns dies nicht, sie zu leugnen; denn dasselbe sei auch mit dem Begriffe der Bewegung der Fall [1]). Freilich scheint es ihm schwer anzunehmen, daß der allgemeine Geist Gottes, welcher alles in sich schließt, freie Geister habe schaffen können; aber er erklärt doch, daß nur die natürlichen Erscheinungen unmittelbar von Gott abhängen, nicht so die Handlungen der vernünftigen Geister; denn man dürfe Gott nicht zum Urheber des Bösen machen [2]). Hiernach würden nur einige sinnliche Erscheinungen unmittelbare Zeichen des göttlichen Geistes sein, andere nur mittelbare Zeichen.

Es ist begreiflich, daß dieser Unterschied nur neue Schwierigkeiten herbeizieht. Daher sehen wir Berkeley über diesen Punkt in einem Schwanken, welches unter den sehr vagen Hypothesen der Theosophie nur dürftig sich versteckt. Wenn er gegen die Lehren streitet, welche dem Mechanismus oder Materialismus zu viel nachzugeben scheinen, so nimmt seine Lehre den Schein an, als wollte sie alle Vermittlung zwischen uns und Gott durch die Natur oder die Welt beseitigen. So streitet er gegen den Occasionalismus, nicht allein weil er die träge uns unbekannte Materie für ein durchaus unpassendes Werkzeug zur Hervorbringung der Ideen ansieht, sondern auch weil er dafür hält, daß der allmächtige Wille Gottes

1) Ib. VII, 19 sqq.; Siris 254.
2) Hyl. III p. 186.

keines Werkzeuges zu seinen Hervorbringungen bedürfe [1]). In diesem Sinne erklärt er sich auch gegen die plastische Natur des Ficinus oder des Cudworth. Alles liegt im Willen Gottes, welcher mit vollkommener Weisheit alles zweckmäßig gebildet hat [2]). Aber von der andern Seite will doch Berkeley den weltlichen Dingen ihre Wahrheit nicht ganz absprechen. Freilich ist alles Sinnliche in einem beständigen Flusse, nichts bleibt, nichts hat wahre Einheit, nichts kann auf Unvergänglichkeit Anspruch machen außer dem untheilbaren Geiste [3]); dagegen soll doch auch das Ganze der Welt eine bleibende Einheit sein und an ihrer Einheit auch die einzelnen Dinge theilnehmen, sofern sie nicht als sinnliche Erscheinungen, sondern als unvergängliche, intelligible Wesen betrachtet werden [4]). Er sieht nun aber die Vermittelung Gottes mit uns oder der größern Schöpfung, welcher ein Verständniß des göttlichen Willens zuwachsen soll, als nothwendig an, weil ohne Werkzeug kein regelmäßiger Verlauf der Natur sein würde und ohne regelmäßigen Verlauf die Natur nicht verstanden werden könnte. Für die verständliche Sprache, welche Gott mit uns reden wollte, waren Regeln nöthig

---

1) Hyl. II p. 164 sqq.; princ. of hum. knowl. 53; 67 sqq.

2) Siris 255; 283.

3) Hieraus wird die Unsterblichkeit der Seele bewiesen. Princ. of hum. knowl. 141.

4) Siris 347. All things together may be considered as one universe, one by the connexion, relation, and order to its parts, which is the work of mind, whose unite is by Platonics supposed a participation of the first τὸ ἕν. Ib. 349. If we mean things purely intelligible, then we may say, — — that they are immovable and unchangeable.

oder eine Vermittlung durch bestimmte Gesetze. Gott bedurfte der Werkzeuge nicht, aber wir bedurften ihrer um seinen Willen zu verstehn und ihn zur Ausführung zu bringen, und so haben auch die physischen und mechanischen Gesetze ihre Wahrheit, obwohl sie nur auf Gottes Willen beruhn [1]. Aber die physischen Ursachen sind nur Werkzeuge oder vielmehr Winke und Zeichen Gottes [2], indem Berkeley, im Gegensatz gegen die gewöhnliche Ansicht, an den Gedanken sich hält, daß nicht Gott, sondern wir der Vermittlung und der Werkzeuge zur Hervorbringung und zum Verständniß der Erscheinungen und des regelmäßigen Vorgangs unseres Lebens bedürfen. So wie wir nur allmälig und schwer vom Sinnlichen zum Übersinnlichen aufsteigen können, so steigt auch das Übersinnliche nur allmälig in bestimmten Graden zum Sinnlichen herab. Es ist eine Kette der Dinge, deren oberstes Glied unkörperlich ist, deren mittlere Glieder aber Bewegung von der unkörperlichen Kraft des Geistes empfangen und deswegen Leiden und Körper annehmen müssen, wärend das letzte Glied in

1) Ib. 160. The mind of man acts by an instrument necessarily. The τὸ ἡγεμονικόν, or mind presiding in the world acts by an instrument freely. Without instrumental and second causes, there could be no regular course of nature. And withont a regular course, nature could never be understood. Mankind would always be at a loss, not knowing what to expect, or how to govern themselves, or direct their actions for the obtaining of any end. Therefore in the government of the world physical agents, improperly so called, or mechanical, or second causes, or natural causes, or instruments, are necessary to assist, not the governor, but the governed. Ib. 291.

2) Ib. 266.

den Ideen des Geistes, also in einem geistigen Zweck verläuft [1]).

Wir halten es nicht für unsern Beruf weitläuftig in die theosophischen Lehren Berkeley's einzugehn, von welchen wir vergebens eine Nachwirkung erwarten würden; wir haben in ihnen nur eine der letzten Lebensäußerungen einer Lehrweise vor uns, welche sich gegenwärtig noch kaum gegen die Fortschritte der mechanischen Naturwissenschaft zu behaupten wußte. Nur einige Züge der Polemik gegen die mechanische Naturerklärung können zur Charakteristik dienen. Mit den Theosophen findet Berkeley, seinen allgemeinen Grundsätzen getreu, in der Natur überall Leben und Seele. Der reine Geist gebraucht die Seele zum Mittel seiner Verkündigung. Diese Vermittlung geht aber noch durch mehrere andere Stufen hindurch. Die Seele hat zu ihrem Träger das Feuer oder das Licht, die Luft ist Trägerin des Feuers, so daß die Wirkungen des Feuers und der Seele durch die Luft an alle Körper vertheilt werden. Die ganze Athmosphäre scheint daher auch lebendig zu sein [2]). Die Samen der Dinge spielen nun eine große Rolle in der Physik Berkeley's; alle Thiere müssen sich aus Samen entwickeln; die Samen Berkeley's gleichen Leibnizens Monaden; aber sie entwickeln sich nicht allein aus sich mechanisch und uhrenartig; dagegen sprechen die unregelmäßigen Bildungen, welche nicht selten sich einstellen; eine allgemeine Kraft, welche das Ganze der Welt beherrscht, muß ihre Entwick-

---

1) Siris 163; 199; 220.
2) Ib. 141.

lung ordnen [1]). Wir bemerken hier, daß Berkeley in der Betrachtung der übersinnlichen Welt dem Nominalismus nicht getreu bleibt, welchem er in seiner sensualistischen Grundlage huldigte. Er nimmt eine allgemeine Weltseele an, welche das Besondere bildet. Das Licht der Sonne ist für den Makrokosmus das, was für den Mikrokosmus die thierische Seele ist; der Äther, das reine unsichtbare Feuer, die Quelle aller Bewegung, scheint die vegetative Seele oder der Lebensgeist der Welt zu sein [2]). Die Natur scheint nicht anders von der Weltseele sich zu unterscheiden, als wie das Leben von der Seele; sie ist das Werk der Weltseele [3]). Berkeley ist in allen diesen Sätzen sich wohlbewußt, daß er nur Hypothesen aufstellt; aber er glaubt ein Recht zu haben sie den Hypothesen der mechanischen Naturphilosophie vorzuziehn. Charakteristisch ist es, wie er hierbei einen Punkt hervorhebt, welchen doch auch die spätere Naturforschung weiter hat verfolgen müssen. Es sind die specifischen Qualitäten der Chemie. Daß sie, welche der Grund verschiedenartiger Anziehung und Abstoßung sind, auf die mathematischen Figuren, welche sich gleichartig gegen das Verschiedenartige verhalten, zurückgebracht werden dürften, dagegen empört sich seine dynamische Naturerklärung. Die Annahme eines Feuers oder Äthers, welches verschiedenartige Samen der Dinge in sich enthält, scheint ihm bei weitem der Hypothese Newton's von einem gleichartigen ätherischen Medium vorzuziehen zu sein [4]).

1) Ib. 233; 267.
2) Ib. 43; 152.
3) Ib. 278.
4) Ib. 152; 162; 229.

Nur als einen gelegentlichen Anhang zu seinem Streite gegen den Materialismus hat Berkeley seine Ansichten mitgetheilt über die Weise, wie die Gedanken Gottes uns in der Natur durch gewisse Gesetze vermittelt erscheinen. Dadurch charakterisirt sich das Bestreben seiner Philosophie. Ihn, so wie Collier, haben die Gefaren, welche die materialistischen Ansichten seiner Zeit für die Theologie und für die Moral brachten, zum Widerspruche angeregt. Viel genauer aber, als Collier, weiß er aus den Grundsätzen der empirischen Naturforschung nachzuweisen, daß sie die Folgerungen, welche aus ihnen gezogen wurden, nicht tragen können. In dieser Richtung ist seine Lehre als eine Fortbildung des Lockischen Sensualismus wirksam gewesen. Wie Locke, zeigt er, daß Substanzen von uns nicht empfunden werden und daß die sinnlichen Substanzen, welche wir anzunehmen pflegen, nur Sammlungen sinnlicher Vorstellungen sind. Er kann sich nun nicht entschließen gedankenlos den Begriff der sinnlichen Substanz, der Materie als Substanz im Allgemeinen oder Besondern, fortzuführen; sein Ergebniß ist, daß wir durch unsere Sinne keine Substanz, sondern nur Erscheinungen und Verknüpfungen von Erscheinungen erkennen. Eben so wenig kann er mit Locke darin übereinstimmen, daß wir in unserer sinnlichen Empfindung die Kräfte der Dinge, welche den sinnlichen Eindruck auf uns machten, zu erkennen vermöchten. Nur Wirkungen erfahren wir in den Ideen, welche unwillkürlich in uns entstehen; ihre Ursachen erkennen unsere Sinne nicht. Die Wirkungen aber und Erscheinungen, welche wir erfahren, sind nur in uns; eine Erkenntniß der äußern Welt kann uns auf diesem

Wege nicht zuwachsen. Alle Rede davon, daß wir Abbilder von Substanzen außer uns empfingen, daß wir Eindrücke, welche wir in uns empfinden, auf äußere Dinge übertragen und als Bilder ihrer Eigenschaften betrachten dürften, führt nur zu Täuschungen. Man hatte schon lange nicht mehr anerkennen wollen, daß die sogenannten abgeleiteten Eigenschaften den Dingen außer uns zukämen; nur die primären Eigenschaften hatte Locke der Außenwelt retten wollen; auf ihnen beruhte die Annahme materieller Dinge; auf die Untersuchung dieser Eigenschaften mußte daher Berkeley besonders seinen Fleiß wenden.

Es war nicht schwer einzusehn, daß die Annahmen über die ursprünglichen Eigenschaften der Materie der Mathematik und ihrer Anwendung auf die Mechanik angehörten, und der Streit Berkeley's ist deswegen auch vorherschend gegen die Abstractionen der Mathematik gerichtet. Nicht unpassend für die Vorurtheile seiner Zeit war es, daß er wieder daran erinnerte, daß die Mathematik über wirkliche Dinge uns nicht belehren könne, daß aber die Sinne die ursprünglichen Eigenschaften der Materie uns nicht verriethen, daß auch die Hypothese der Materie die Erscheinungen der Natur nicht erklärte, weil ihre Trägheit die Frage nach dem Grunde der Bewegung offen ließe und die Mechanik also nicht den Grund, sondern nur die Gesetze und den Zusammenhang der Bewegungen aufwiese. Auch kann es ihm als Verdienst angerechnet werden, daß er gegen die Übermacht der mathematischen Naturerklärung erinnerte, daß sie die specifischen Unterschiede in der Natur weder zu erreichen, noch zu beseitigen vermöchte. Dabei aber werden wir doch

nicht leugnen können, daß er die Bedeutung der Mathematik nicht richtig zu würdigen wußte. Daß er sie für eine Sache der Einbildungskraft ansah, kann durch seinen sensualistischen Ausgangspunkt und durch die frühern Verwirrungen selbst der Cartesianischen Schule entschuldigt werden, obgleich schon Malebranche und Leibniz hierüber bessere Wege gefunden hatten. Aber eine merkwürdige Verhärtung seines polemischen Eifers zeigt doch seine Bestreitung aller allgemeinen Begriffe. Sie war consequent im Sinne des Sensualismus und wir werden daher auch in der weitern Entwicklung des Sensualismus noch ihr Lob und ihre Folgen finden. Da er aber doch nicht ausschließlich dem Sensualismus huldigte, verwirft er auch nur in blindem Eifer des Streites den allgemeinen Gedanken überhaupt um die abstracten Begriffe der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Körperlehre bestreiten zu können.

Das Hauptverdienst Berkeley's in seiner Entwicklung des Immaterialismus bestand nun ohne Zweifel in den strengen Folgerungen, welche er aus den Grundsätzen des Sensualismus zog. Er kam dadurch zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie schon die alten Skeptiker gefunden hatten, daß unsere Sinne uns nur Erscheinungen, Zeichen der Dinge, aber keine Dinge erkennen lassen. In objectiver Richtung wurde dieser Satz durch den herschenden Dualismus unterstützt, welcher der materiellen oder körperlichen Natur nur Trägheit und Passivität zuerkannte. Nur viel schärfer stellte sich nun der Dualismus heraus, indem der körperlichen Natur auch das abgesprochen wurde, worin allein sie dem geistigen Wesen gleichen sollte, die Sub-

stantialität. Darin daß Berkeley diese dem Geiste zu bewahren suchte, zeigt sich seine Verwandtschaft mit Leibnizens Denkweise. Er wandte sich hierin dem Rationalismus zu, indem er nicht zufrieden mit der sinnlichen Erkenntniß der Zeichen auch auf ein Verständniß derselben drang und sie aus der geistigen Substanz zu schöpfen suchte, welche nach der Analogie mit unserm eigenen Ich gedacht werden dürfte.

Wärend aber so seine Neigung für den Rationalismus sich entschied, waren doch seine Einwirkungen auf die weitere Entwicklung der Philosophie von einer ganz andern Richtung. Daß er im Geistigen eine Substanz erblickte, wurde doch von ihm nur durch schwache und verbrauchte Gründe der Platonischen Schule unterstützt und hing mit dem schwankenden Begriffe der Reflection in der Lockischen Schule, mit halb pantheistischen, halb theosophischen Vorstellungsweisen zusammen. Seine Deutungen sinnlicher Zeichen auf geistige Kräfte sind wohl dazu geeignet ihn gegen den Vorwurf eines rein subjectiven Idealismus, welchen man ihm gemacht hat, zu vertheidigen, aber schwerlich konnten sie seine Zeitgenossen bewegen auf diesen Weg eines rationellen Verständnisses der Erscheinungen einzugehn. Wenn sie an die positive Religion sich anschlossen, so wagten sie doch nicht die Geheimnisse derselben zu eröffnen, sondern blieben bei den Gedanken der allgemeinen natürlichen Religion stehen, welche dadurch keine größere Stärke gewannen, daß die Dunkelheiten der Gnade nach Analogie mit den Dunkelheiten der Natur gedacht wurden. Auf dem Wege der Verstandesbegriffe fand Berkeley überall nur Vermuthungen und über-

all wurden seine Klagen über die Schwäche des menschlichen Geistes laut. Wie hätte er Sicherheit in diesen Forschungen gewinnen mögen, da er die Methode der alten Logik nur mit Mißtrauen betrachtete, aber keine neue Logik an ihre Stelle zu setzen wußte. Durch seine Bestreitung der allgemeinen Begriffe der Mathematik hatte er ohne Zweifel seinen Zeitgenossen eine Hauptstütze des bisherigen Rationalismus entzogen.

In seinen Ansichten über die geistige Welt finden wir noch einen Punkt beachtenswerth. Wenn es seine religiöse Richtung zu keiner sorgfältigern Erforschung der Glaubenslehren brachte, so hat daran nicht allein seine Abneigung gegen den Scholasticismus, sondern auch seine vorherschend praktische Richtung in der Schätzung der Religion ihren Antheil. Diese praktische Richtung geht nun auch durch seine ganze Lehre vom Geiste hindurch. Er bleibt zwar bei der alten Unterscheidung zwischen Verstand und Willen, wenn er aber uns zu entwickeln sucht, daß wir in den unwillkürlichen Vorstellungen unseres Geistes nur Zeichen oder Sprache anderer Geister zu erkennen haben, so legt er auf das Willkürliche in solchen sprachlichen Zeichen großes Gewicht und er will nur Zeichen des Willens in den Erscheinungen der Natur erblicken. Wiewohl es nun eben so nahe gelegen hätte unsern thätigen Verstand herauszufordern um jene Zeichen zu verstehn, so betrachtet er doch immer nur den Willen des Geistes als das Thätige in ihm. Er bringt Bewegung hervor und begründet neue Erscheinungen, der Verstand dagegen und die Vernunft werden immer nur als leidende Glieder in uns betrachtet. Hierzu hatte die sensualistische

Lehre geführt; wir werden finden, daß auf diese Unthätigkeit der Vernunft, auf ihr leidendes Verhalten in allen den Erscheinungen, welche sich in ihr ergeben, ein immer stärkeres Gewicht gelegt wurde. Es war nun aber auch hierdurch die stärkste Anregung gegeben das geistige Leben von seiner praktischen Seite zu erforschen und zu sehen, unter welchen Gesetzen der Wille steht. Solche Gesetze aufzusuchen hatte Berkeley nicht ganz von der Hand gewiesen, indem er anerkannte, daß die Erscheinungen der Natur uns unverständlich sein würden, wenn sie nicht in einem gesetzmäßigen Verlaufe vom Willen hervorgebracht würden; aber seine theosophischen Versuche die Natur zu deuten waren nicht geeignet der weitern Forschung eine fruchtbare Anregung zu geben.

Zweites Kapitel.

D a v i d   H u m e.

Der Kampf, welchen Collier und Berkeley gegen den steigenden Unglauben unternommen hatten, war der naturalistischen Richtung ihrer Zeit nicht gewachsen. Selbst die praktische Denkweise der Engländer, indem sie mehr und mehr der religiösen Beweggründe sich entledigte, höhere Hoffnungen aufgab, die Würde der menschlichen Vernunft verkannte und die Schwächen der Menschheit bedenkend, nur auf den zeitlichen Nutzen ihr Augenmerk richtete, konnte der fortschreitenden Versenkung des Gei-

stes in das Spiel natürlicher Erscheinungen keinen Damm entgegensetzen.

Wir haben es hier mit einer Zeit zu thun, in welcher die neuere Philosophie zu ihrer Reife gekommen zu sein schien. In England berief man sich jetzt gern auf Bacon's, auf Newton's, auf Locke's bewährten Ruhm. Die philosophische Denkweise, welche man in den Schriften dieser Männer fand, hatte sich in ihren allgemeinen Grundsätzen besonders in den höhern Kreisen der Gesellschaft verbreitet. Indem der gesunde Menschenverstand, auf welchen Locke alles Gewicht gelegt hatte, einen jeden zum Urtheil zu berechtigen schien, hatte sich die Philosophie in die allgemeine Litteratur eingeführt und war eine Sache der Mode geworden. In diesem weiten Kreise ihrer Verbreitung konnte nur wenig für eine gelehrte und methodische Forschung geleistet werden; selbst von der mathematischen und empirischen Untersuchung der Natur mußte man im Streben nach allgemeiner Faßlichkeit sich abgeschreckt finden; dagegen wandte man sich der leichter zugänglichen Besprechung der psychologischen Erscheinungen, der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte zu, wohin die Lockische Philosophie gewiesen hatte. Vor allen Dingen aber mußte man bemüht sein der Darstellung philosophischer Gedanken nicht allein eine leicht faßliche, sondern auch eine glänzende und geistreich anregende Form zu geben, welche schon Berkeley's Gedanken, troß ihrer Seltsamkeit, die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen zugewendet hatte.

Die große Menge der philosophischen Schriftsteller, welche Bacon's, Locke's und Shaftesbury's Lehren in

England verbreiteten und in mannigfaltige Anwendungen brachten, wird doch nur zum kleinsten Theile von uns einer besondern Beachtung unterzogen werden können. Bei ihnen herschte im Allgemeinen die psychologische und die moralische oder politische Richtung vor; Fleiß in der Untersuchung des Einzelnen machte sich hie und da geltend, ohne daß man tief eingreifende Gedanken anzuregen gewußt hätte; aber mehr als Fleiß wurde Witz und Freisinnigkeit in Bestreitung theologischer Vorurtheile an ihnen geschätzt. Die Überbleibsel der Scholastik sollten mehr und mehr beseitigt werden. Auch die Nachwirkungen der Cartesianischen Philosophie, die physischen Erklärungen psychischer Erscheinungen und selbst die schwachen Regungen des Rationalismus aus der Lehre Shaftesbury's traten zurück. In den Untersuchungen, welche der Theologie sich zuwandten, war man nicht abgeneigt das Gewicht der Religion für die Bande der sittlichen Gesellschaft gelten zu lassen; man ließ den Begriff Gottes gelten und legte auf die teleologische Betrachtungsweise der Welt Werth, verschmähte aber die Hülfe der Metaphysik um über das Wesen Gottes und sein Verhälniß zur Welt ins Reine zu kommen, weil diese Punkte für unergründliche Geheimnisse gehalten wurden. Dagegen die Untersuchung über die Verhältnisse unter den Vorstellungen, den Leidenschaften und Neigungen des menschlichen Geistes erfüllte die Schriften der Philosophen; man wog ihre Bedeutung für das Leben des Einzelnen und für die Geschichte unseres Geschlechts ab, wobei allgemeine Grundsätze nur durch Hülfe der Erfahrung gesucht wurden und mehr der Nutzen als der sittliche Zweck Beachtung fand. Es war noch zu den Zeiten Berkeley's als

der Arzt Mandeville durch seine Fabel von den Bienen Aufsehn erregte, indem er den Grundsätzen, welche Shaftesbury von dem Nutzen der Tugend verbreitet hatte, Sätze der Erfahrung entgegenstellte, welche zeigen sollten, daß die Laster der Privatpersonen dem öffentlichen Nutzen dienten und daß ein Gemeinwesen auf Tugend gebaut in sich zerfallen würde. In derselben Zeit griff der unbeständige, aber talentvolle Staatsmann Bolingbroke, ein witziger Redner, mehr für gewandten Streit als für gründliche Untersuchung gebildet, dem Skepticismus geneigt, den Betrug der Priester und den Vorwitz der Philosophen an, wärend er den Glauben an Gott, ja das Christenthum vertheidigte und die Freidenker tadelte, weil sie der Politik ein Gebiß zur Zähmung der Menschen entreißen wollten. Von geringerem Einfluß waren die Lehren des Arztes Hartley, welche in Locke's Grundsätzen die Theorie von der Vergesellschaftung der Ideen zur Erklärung aller geistigen Erscheinungen zu verwenden suchten, dabei aber in dogmatischer Weise eine materielle Grundlage für die Bewegung der Ideen voraussetzten, ohne doch den Materialismus auch auf die Betrachtung Gottes auszudehnen, weil Hartley für die Bewegung der trägen Materie eine immaterielle bewegende Kraft nicht zu entbehren wußte. Wenn auch diese Lehre später von Priestley gegen den Skepticismus seiner Zeit empfolen wurde, so überwog dieser doch bei weitem auf dem Felde der theoretischen Untersuchung. Wenn sie auch in der psychologischen Richtung mit dem Gange der Philosophie bei den Engländern übereinstimmte, so gab sie doch der Vermischung der Physik mit der Psychologie noch zu viel Raum und ihre Sätze

schienen einer veralteten Physik anzugehören, welche die Grenzen der dualistisch von einander geschiedenen Wissenschaften nicht zu bewahren wußte. Aber wärend die theoretische Forschung mehr und mehr dem Zweifel sich zuwandte, schien das Gebiet der praktischen Philosophie noch ein weites Feld fruchtbarer Untersuchung zu eröffnen. Mit großem Fleiße war in ihm Franz Hutcheson thätig, ein Irländer, welcher als Stifter der Schottischen Schule der Philosophie angesehn worden ist, weil er zuerst ein regeres Leben in der philosophischen Untersuchung an den Schottischen Universitäten erweckte. Seine Moralphilosophie beruht wesentlich auf den Gedanken Shaftesbury's. Instinct und moralischer Sinn soll in uns ein allgemeines Wohlwollen begründen, welches uns über die Berücksichtigung des eigenen Vortheils erhebt. Wenn wir dieses Wohlwollen entwickeln, mit Vernunft in uns befestigen und zum Charakter ausbilden, so gelangen wir zur Tugend, welche uns gefällt. Es sind dies Gedanken, welche in mannigfaltigen Abschattungen der damaligen Zeit geläufig waren und wichtig zu sein schienen, weil sie dem Umsichgreifen der Selbstsucht entgegenarbeiteten. Sie stützen sich auf Beobachtung des Menschen ohne tiefere Forschung und Hutcheson hat sich in ihrer Begründung davor gehütet die metaphysischen Grundsätze, welche Shaftesbury zu Hülfe gerufen hatte, in Anspruch zu nehmen. Seine Moral breitet nur die geistreichen Gedanken, welche Shaftesbury in einem flüchtigen Entwurfe gegeben hatte, zu einem Systeme aus, in ähnlicher Weise, wie um dieselbe Zeit Wolff die Gedanken Leibnizens benutzte.

In diesen matten Fortgang der Englischen Philosophie

brachte nun David Hume eine zersetzende Aufregung, welche nicht ohne Frucht für die Zukunft war [1]). Er war geboren am 11. April a. St. 1711 zu Edinburg, der jüngere Sohn eines Zweiges der gräflichen Familie Home oder Hume. Nach dem frühen Tode seines Vaters bestimmte ihn seine Mutter zur juristischen Laufbahn, in welcher man von seinen Talenten Hoffnungen hatte, wärend sein Vermögen nur geringe Hülfsmittel darbot. Seine Neigung aber ging mehr auf litterarische Beschäftigung und besonders auf Philosophie. Zu einer Reform dieser Wissenschaft faßte er den Plan schon in seinem 18. Jahre. Die alte Philosophie schien ihm durch die neuere Physik beseitigt. Doch hatte er nur geringe Neigung in die Einzelheiten der Physik einzugehn; die Erforschung der Natur schien ihm die Kräfte des menschlichen Verstandes zu übersteigen [2]); die menschliche Natur ist die einzige Wissenschaft des Menschen und ist doch bisher am meisten

---

1) In seiner Lebensbeschreibung folge ich meistens der Schrift: J. Hill Burton Life and correspondence of D. Hume. Edinb. 1846. 2 Bde. Weniger bietet: Private correspondence of D. Hume. Lond. 1820. Die Selbstbiographie: The life of D. Hume, written by himself (Lond. 1777) ist nur ein kurzer Abriß seiner litterarischen Laufbahn. Von seinen philosophischen Werken gebrauche ich folgende Ausgaben: A treatise of human nature. Lond. 1739. 3 Bde. Essays and treatises ou several subjects. Edinb. 1793. 2 Bde. Essays on suicide and the immortality of the soul, ascribed to the late D. Hume. Lond. 1783. Daß diese Schrift ihn zum Verfasser hat, kann nach der Auseinandersetzung von Burton II p. 13 sq. und den Anspielungen auf diese Versuche in dem Briefwechsel mit Millar keinem Zweifel unterworfen sein.

2) Hum. nat. I p. 117.

vernachlässigt worden[1]. Von den Fortschritten der neuern Wissenschaft hatte er sich den Grundsatz abgenommen, daß man in der Erforschung der wirklichen Dinge nur der Erfahrung trauen dürfe; sie wollte er zur Erforschung des menschlichen Geistes anwenden, in der Überzeugung, daß auf diesem Wege noch die wichtigsten Entdeckungen zu machen wären, weil die Moral der Alten nicht weniger phantastisch wäre, als ihre jetzt durch die Entdeckungen der Neuern beseitigte Physik[2]. Er warf sich nun mit großem Eifer auf seine philosophischen Forschungen. Aber seine noch schwache Jugendkraft war diesen Anstrengungen nicht gewachsen; seine Gesundheit schwankte. In praktischer Beschäftigung dachte er sich zu erleichtern und machte einen kurzen Versuch zu Bristol in kaufmännischen Geschäften. Da sie jedoch seinem Geschmacke nicht zusagten, ging er nach Frankreich um in einem zurückgezogenen Leben seine litterarischen Pläne in Ausführung zu bringen. Sein Sinn war dabei auf ein unabhängiges Leben gerichtet, welches er durch große Mäßigkeit und Sparsamkeit erreichte. Ein ruhiges heiteres Temperament unterstützte ihn hierin; er kannte keine andere Leidenschaft außer der Liebe zu litterarischem Ruhme. Nach einigen Jahren kam er aus Frankreich heim mit der ersten Frucht seiner philosophischen Arbeiten, seiner Abhandlung über den menschlichen Verstand, welche er 1739 herausgab. Das Buch machte wenig Glück. Er schrieb dies der Trocken-

---

1) Ib. I p. 4; 474. Human nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected.

2) Burt. I p. 35.

heit in Behandlung seines Gegenstandes zu und suchte in seinen spätern Werken immer mehr Leichtigkeit, Glanz und Frische in der Schreibart zu gewinnen, was ihm auch in einem ausgezeichneten Grade gelang. So dachte er seine erste philosophische Schrift durch spätere Überarbeitungen in Vergessenheit zu bringen; nur nach ihnen wollte er beurtheilt werden [1]. Dies hat er nicht erreicht, weil die Nachwelt doch in seinen ersten Versuchen manches gründlicher erörtert fand, als in seinen spätern Umarbeitungen. Eine Zeit lang lebte er nun bei seiner Familie, beschäftigt mit der Herausgabe seiner Versuche, von welchen der erste Band 1742 erschien. Er wurde günstig aufgenommen, enthielt aber auch nur einzelne Untersuchungen sehr gemischter Art, ohne wissenschaftlichen Zusammenhang. Die folgenden Bände, welche den Kern seiner Gedanken systematischer entwickeln, hatten wieder anfangs nur geringen Erfolg. Auch scheiterten einige Versuche, welche Hume machte, eine Professur in Edinburg, nachher in Glasgow zu erhalten. Einige andere Versuche, in welchen er dem geistesschwachen Lord Annandale, dem General St. Clair bei einer Unternehmung an der Französischen Küste und einer Gesandtschaft nach Turin sich anschloß, dauerten auch nur kurze Zeit und verbesserten nur etwas Hume's Vermögensumstände. Seine Anstellung als Bibliothekar der Advocaten zu Edinburg brachte ihm nur ein sehr geringes Einkommen, aber veranlaßte ihn seine Geschichte England's zu unternehmen, welche er nach und nach und außer der chronologischen Folge erscheinen

1) Ess. II advert.

ließ. Die Unparteilichkeit, welche er in diesem Werke zeigte, erschwerte seine Aufnahme; aber allmälig brach es sich eine glänzende Bahn. Durch dieses Werk kam Hume zuerst zu Ruhm und Reichthum. Doch vergaß er über dasselbe seine philosophischen Untersuchungen nicht, welche mit seinen allgemeinen Ansichten über die Geschichte in enger Verbindung stehen. Er gab zu dieser Zeit auch seine Naturgeschichte der Religion heraus nebst einigen andern Versuchen, unterdrückte jedoch ein Paar Aufsätze, welche mit ihnen zusammen erscheinen sollten, die Versuche über den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele, wahrscheinlich nicht allein weil sie Ärgerniß zu geben geeignet, sondern auch weil sie weniger vollendet in ihrem Zusammenhang waren. Hume war auf dem Gipfel seines schriftstellerischen Ruhmes, als er vom Marquis von Hertford, der als Gesandter nach Paris ging, zu seinem Secretär berufen wurde. In Paris fand er einen enthusiastischen Empfang, besonders bei der Damenwelt, welche die Philosophen begünstigte; er gefiel sich als ein Freund der feinen Sitten in den höchsten Kreisen der Gesellschaft zu glänzen. Als Secretär der Gesandtschaft und eine Zeit lang als Chargé d'affaires soll er die Geschäfte gewandt geführt haben. Seine Verbindung mit der Familie des Marquis von Hertford blieb auch nach seiner Rückkehr nach England; der Bruder des Marquis, General Conway, welcher in das Ministerium getreten war, berief ihn zu seinem Unterstaatssecretär. Nicht lange hielt dieses Ministerium. Daß Hume von seiner Stelle zurücktreten mußte, scheint ihn weniger bewegt zu haben, als die Händel, welche ihm fast um dieselbe Zeit Rousseau er-

regte. Er hatte gedacht diesem Philosophen eine Zuflucht in dem freien England zu sichern, ihn zu sich berufen, durch freundschaftliche Dienste verpflichtet; aber ihre Lebensweise, ihre Sitten, ihre Überzeugungen standen weit auseinander; ihre kurze Freundschaft endete mit gegenseitigen Vorwürfen der Verrätherei und der Nichtswürdigkeit. Hume, welcher die Anklagen Rousseau's in seinen Bekenntnissen fürchtete, veröffentlichte ihren Briefwechsel zum Schrecken der Freunde der Aufklärung, welche zwei Häupter der Philosophie so bloßgestellt sahen. Nach seiner kurzen politischen Laufbahn kehrte Hume nach Schottland zurück, wo er noch einige Jahre in Ruhe und im Genusse seiner Glücksgüter lebte. Als er das Herannahen des Todes fühlte, sah er ruhig seiner Auflösung entgegen, welche 1776 zu Edinburg eintrat. In seinem letzten Willen hatte er noch seinem Freunde Adam Smith den Druck seiner Gespräche über die natürliche Religion übertragen, eines Werkes früherer Zeit, welches aber mit großer Sorgfalt von ihm durch eine Reihe von Jahren verbessert worden war [1]).

Der Charakter des Mannes schildert sich deutlich in der Anlage seiner Philosophie. Mit welchem Eifer er auch schon in früher Jugend eine Reform dieser Wissenschaft unternommen hatte, so darf man doch nicht erwarten, daß eine großartige Weltansicht ihn treibe der Wahrheit ganz neue Bahnen zu eröffnen; denn er wurzelt ganz in der Meinung seiner Zeit und denkt auf nichts weiter,

---

1) Es ist in die spätern Ausgaben seiner essays aufgenommen worden.

als die Gedanken und Bestrebungen zu analysiren, welche den gesellschaftlichen Kreisen seines Verkehrs zum Grunde liegen. Schriftstellerischen Ruhm zu gewinnen, das gesteht er ein, ist seine herschende Leidenschaft; er rühmt sich nur nicht solche Gewalt ihr über sich eingeräumt zu haben, daß sie seine Stimmung hätte versauern können [1]. Er sucht also den Beifall anderer zu gewinnen. Daher sehen wir ihn fast immer im besten Vernehmen mit seinen Zeitgenossen, besonders mit seinen Landsleuten, den Schottischen Philosophen, obwohl seine Meinungen in manchen Stücken von den ihrigen abwichen. Die Misgunst, welche seine Arbeiten traf, fühlte er zwar lebhaft; aber er zügelte seine Leidenschaft und hoffte noch die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen. Daher hat er sich auch niemals in litterarische Streitigkeiten eingelassen. Nur gegen eine Classe der Gesellschaft, in welcher er lebte, hat er eine starke Abneigung, gegen die Geistlichkeit und ihre Anhänger; er bespöttelt alle die, welche an Religion ein warmes Interesse nehmen. Er betrachtet sie als Enthusiasten. Wie hätte seine Philosophie, welche von allen weit hinausgehenden Zwecken sich fern hält und immer nur das Nächste, Ausführbare bedenkt, mit den hochfliegenden Aussichten der Religion sich befreunden können. Es ist jedoch bezeichnend, wie er auch in diesem Streite sich hält. Er dient der vordringenden Aufklärung, welche von den Gelehrten aus in der vornehmen Welt sich verbreitet hatte; er weiß sich hierin mit der herschenden Meinung seiner Standesgenossen in Einklang; aber seine Mäßigung und

1) The life p. 33.

Zurückhaltung verläßt ihn doch nicht. Die Religion ist doch ein nützlicher Zügel; sie ist in allgemeiner Achtung unter den meisten Menschen; ohne Religion hat keine Zeit sich gehalten. Sollte sie auch nicht auf einem unmittelbaren Instinct der menschlichen Natur beruhn, ein abgeleiteter Trieb wird doch vorausgesetzt werden dürfen als ihr Grund. Unsere Überlegung bietet uns wichtige Beweggründe dar, welche dafür sprechen, daß ein Gott die Welt regiert, wenn auch die Folgerungen, welche hieraus gezogen werden, sehr unsicher sind [1]). Die Religionen jedoch, wie sie wirklich sind, können kaum anders als nur als Träume kranker Menschen betrachtet werden [2]). Man hat gesagt, schlechte Religion sei besser als keine; Hume meint dagegen, nichts sei verderblicher als Aberglaube; das Verderben der besten Dinge erzeugt die schlechtesten [3]). Mit dem religiösen vergleicht er den philosophischen Enthusiasmus. Er ist keinem von beiden geneigt. Die Wißbegier kann er nicht als ursprüngliche Triebfeder unseres Lebens anerkennen; nur Leidenschaften bringen uns in Bewegung; seine Lust an der Philosophie vergleicht er mit der Jagdlust [4]); sie führt ihn zu Zweifeln und doch weiß er mit beredter Zunge die traurige Stimmung des Zweiflers zu schildern [5]). Er würde wenig Geschmack

---

1) Vergl. nat. hist. of rel. introd. in den ess. II p. 400 sq. und den Anfang wie den skeptischen Schluß d. dial. c. nat. rel. in d. ess. II p. 473; 597.

2) Nat. hist. of rel. 15 p. 469 sq.

3) Ib. 10 in.; 11 in.; dial. c. nat. rel. 12 p. 587 sqq.

4) Nat. hist. of rel. 2 p. 409; hum. nat. II p. 313.

5) Hum. nat. I p. 457 sq.

an den feinen Untersuchungen der theoretischen Philosophie finden, wenn er sie entbehren könnte; aber er gebraucht sie zum Gegengift gegen den Aberglauben; die Philosophie ist diesem doch vorzuziehn; denn ihre Irrthümer sind nur lächerlich, die Irrthümer der Religion aber gefärlich [1]). Gegen den Aberglauben hilft nichts anderes als Philosophie; der einfache gute Verstand und das praktische Leben zeigen sich unwirksam gegen diese Pest [2]). Man würde sich aber täuschen, wenn man erwartete, Hume würde nun mit aller Macht die bestehende Religion angreifen. Mit Absicht hält er sich zurück. Wir erwähnten schon, daß er seine Abhandlungen über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele unterdrücken wollte; auch seinen Aufsatz über die Wunder, eine seiner frühesten Arbeiten, legte er lange zurück um Anstoß zu vermeiden. Hierüber klagt er sich selbst der Feigheit an, entschuldigt sich aber auch. Ein Mann, welcher allen Enthusiasmus tadele, dürfte sich nicht als einen Enthusiasten für die Philosophie verrathen [3]). Viel später, als er seine Meinung über die Religion schon offen ausgesprochen hatte, ermahnte er einen jungen Geistlichen, welcher Zweifel gefaßt hatte, dadurch in seiner Laufbahn sich nicht stören zu lassen; zu Kindern und Unsinnigen könne man doch nicht Vernunft reden; die gewöhnlichen

---

1) Ib. I p. 470 sqq.

2) Ess. on suicide in. One considerable advantage that arises from philosophy, consists in the sovereign antidote which it affords to superstition and false religion. All other remedies against that pestilent distemper are vain, or at least uncertain etc.

3) Burt. I p. 63 sq.

Pflichten der Gesellschaft verlangten schon etwas Verstellung; wenn es noch in seiner Gewalt wäre, so möchte er gern in der Religion die Rolle eines Heuchlers spielen [1]. Wir sehen, er will mit der Welt leben; ihr soll seine Philosophie sich empfehlen; fast wider Willen wird er getrieben über die verbreitete Meinung hinauszugehn, weil er denn doch eine Krankheit in ihr verspürt, welche er nur durch Philosophie heilen zu können glaubt.

Man wird hieraus leicht abnehmen können, daß er der Philosophie des gesunden Menschenverstandes sich zugewendet hatte und sie besonders für den Gebrauch des praktischen Lebens auszubeuten suchte. Seine Schrift über die Grundsätze der Moral hielt er daher auch ohne Vergleich für das beste unter allen seinen Werken [2]. In dem aber, was er für gesunden Menschenverstand hielt, folgte er dem Urtheile seines Volkes und der Philosophen, welche zu seiner Zeit in seinem Volke den größten Namen hatten. Unter seine Vorgänger rechnet er Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson; er berechnet, daß zwischen Bacon und der Gegenwart ungefär derselbe Zeitraum liege, wie zwischen Thales und Sokrates; zuerst wende sich die Philosophie der Natur zu; es bedürfe der Zeit, bis sie zu ihrem wahren Gegenstande, der Moral, gelange; aber nur unter einer freien, duldsamen Verfassung lasse sich die wahre Philosophie erwarten; absolute Monarchien wären wohl den Künsten, aber nicht den Wissenschaften günstig [3]. Seine Vorliebe für Französischen

1) Ib. II p. 187 sq.
2) The life p. 16.
3) Hum. nat. I p. 6 sq.; ess. I p. 123. In der Politik wird

Geschmack und Französische Sitte läßt ihn zwar die absolute Monarchie nicht ungünstig beurtheilen [1]), macht ihn aber doch der Französischen Philosophie nicht geneigt. Locke besonders ist sein Führer, obwohl er noch manches an seiner Lehre zu tadeln hat. Auch Berkeley's Scharfsinn findet sein hohes Lob [2]). Dem Sensualismus ganz ergeben, giebt er sich keine merkliche Mühe andere Denkweisen zu prüfen; es genügt ihm, daß die angebornen Ideen jetzt allgemein verworfen werden [3]). In dem Gange der philosophischen Entwicklung seiner Schule hat er sich aber auch ganz von der mathematischen und physischen Forschung zurückgezogen; nur den Menschen und sein sittliches Leben sieht er als den eigentlichen Gegenstand der Philosophie an. Er spottet über die Schüler Newton's und über ihre Kraft der Trägheit [4]); zwar die Sicherheit der mathematischen Fortschritte will er nicht leugnen; aber in den Grundsätzen der Mathematik liegen nichts als Widersprüche [5]). Von allen Wissenschaften, gesteht er ein, haben nur die Mathematik und die Erfahrungswissenschaften Anspruch auf Beachtung; aber die Mathematik kennt auch nur mögliche Verhältnisse, keine wirkliche Thatsachen; über solche Verhältnisse kann man etwas rein aus seinen Gedanken heraus entscheiden, ob aber etwas im Dasein

---

von den Franzosen nur Montesquieu von ihm geschätzt, von dessen esprit des lois er eine Übersetzung veranlaßte; doch findet er dessen moralische Grundsätze nicht richtig. Ess. II not. T.

1) Ess. I p. 91; 93.

2) Hum. nat. I p. 38; ess. II p. 169; not. O.

3) Hum. nat. I p. 277; ess. II p. 35.

4) Ess. II p. 88 c. not.

5) Ib. p. 477.

der Dinge ihnen entspricht, bleibt dabei fraglich [1]). Erst die Physik führt uns zur Erkenntniß der äußern Dinge; aber auch nur die Außenseite der Dinge läßt sie uns entdecken; vergebens hofft man durch die Mathematik tiefer in ihren Grund einzudringen [2]). So tritt bei Hume deutlich genug heraus, wie die sensualistische Erkenntnißlehre mehr und mehr von der Mathematik und der mathematischen Erforschung der Natur entfernt hatte. Man wird daraus jedoch nicht schließen dürfen, daß Hume auch den Meinungen entsagt hatte, welche aus dem Naturalismus der frühern Philosophie sich herschreiben.

In seiner Philosophie des Menschen unterscheidet er nun zwei Theile; der eine betrachtet den Menschen als ein thätiges oder praktisches Wesen, der andere hat es mit der Untersuchung der unthätigen Gedanken der Vernunft zu thun [3]). Der erste Theil, die praktische Philosophie, wird von Hume so sehr vorgezogen, daß er die Philosophie auch geradezu nur Moral nennt. In ihm findet er eine viel größere Sicherheit als in der theoretischen Philosophie; denn in der Beurtheilung des Guten und des Bösen leitet uns ein Geschmack, welcher allen Menschen beiwohnt und weder durch Gewohnheit noch Lage angetastet wird; nur religiöser oder philosophischer Enthusiasmus kann sein Urtheil verwirren [4]). Daher haben wir für die Irrthümer über Gutes und Böses immer ein Mittel der Verbesserung in dem allgemeinen Ur-

---

1) Ib. p. 38; hum. nat. I p. 125 sqq.
2) Ess. II p. 44 sqq.
3) Ess. II p. 17 sq.
4) Ib. II p. 396 sqq.; hum. nat. III p. 26 sqq.

theil [1]), und wir sollen auch über Dinge des gemeinen Lebens unsere Gedanken nicht zu fein ausspinnen, wärend die theoretische Philosophie, welche auf die gemeine Meinung sich nicht stützen kann, nicht zu fein entwickelt werden kann [2]). Obgleich nun Hume gegen Locke bemerkt, daß die praktische Philosophie nicht allein mit Verhältnissen zu thun habe, welche in gleicher Genauigkeit, wie die mathematischen Verhältnisse sich erkennen ließen [3]), hoffte er doch in der Untersuchung der Leidenschaften, welche unser praktisches Leben bewegen, gezeigt zu haben, daß in ihnen ein regelmäßiger Mechanismus hersche, welcher einer eben so genauen Untersuchung fähig sei, wie die Gesetze der Bewegung oder irgend ein Theil der Naturwissenschaft [4]). In diesem wichtigsten Theile der Philosophie ist er also fern von allem Skepticismus. Dagegen die feinen Untersuchungen über unser theoretisches Leben, zu welchen nur wenige Menschen kommen, machen ihm Sorge. Er findet, daß die Werke der Speculation sich viel weniger in Ansehn behaupten können, als die Werke des Geschmacks; Terenz und Virgil gefallen noch immer, wärend Platon, Aristoteles, Epikur, Descartes ihren Ruhm verloren haben [5]). Doch ist die theoretische Philosophie nicht zu entbehren; sie dient nicht allein, wie gesagt, zur Widerlegung des religiösen, auch des philosophischen Enthusiasmus; sondern der Mensch bedarf auch

1) Ess. II p. 19 sq.
2) Ib. I p. 251; 463.
3) Hum. nat. III p. 16 sq.
4) Ess. II p. 221.
5) Ib. I of the standard of taste p. 224 sqq.

der Muße und des ruhigen Nachdenkens und hat eine Neigung zur Erforschung der Wahrheit; dazu ist die theoretische Philosophie. Sie soll gegen die falsche Metaphysik zeigen, daß die Tiefen des Geistes nicht erforscht werden können; sie soll die Kräfte unserer Seele ermessen und eine größere Genauigkeit in die Erörterung unserer Begriffe bringen [1]). Hierin verkündet sich eine Neigung zum Skepticismus, welche sich in der That über seine ganze theoretische Philosophie erstreckt. Er schärft die Waffen des Zweifels gegen die Vorurtheile der frühern Philosophen und Theologen und findet, daß alle seine Vorgänger noch immer zu kühn in den theoretischen Untersuchungen vorgeschritten sind. Die Vernunft, welche diese Untersuchungen treibt, ist ein schwaches, unthätiges, unbeständiges Ding, welchem wir nicht trauen dürfen. Aber diesem Skepticismus, welcher wie eine traurige, unheilbare Krankheit ist, will doch Hume nicht nachgeben. Der wahre Skeptiker muß auch am Zweifel zweifeln [2]). Wenn die Vernunft uns verläßt, rettet uns die Natur und vertreibt die Wolken der Vernunft [3]). Sie widerspricht dem Skepticismus; von ihr werden wir zum Urtheilen, wie zum Athmen getrieben [4]). Die Natur, welche er meint, ist der natürliche Trieb zum praktischen Leben; in ihm kann der Skeptiker sich nicht bewähren; er muß da denken, wie alle übrige Menschen; das thätige Leben

1) Ib. II p. 21 sqq.
2) Hum. nat. I p. 380; 474.
3) Ib. I p. 467.
4) Ib. I p. 320.

ist der große Sieger über den Pyrrhonismus [1]). So wird er immer wieder zur praktischen Philosophie zurückgeführt und behält sich in der theoretischen Philosophie nur einen gemäßigten Skepticismus vor, welcher gegen die voreiligen, zuversichtlichen Behauptungen der Dogmatiker gerichtet ist [2]). Wir können nicht anders, im Allgemeinen müssen wir dem gesunden Menschenverstande folgen; für ihn jedoch sind viele Fragen zu hoch; über sie zuversichtlich zu entscheiden müssen wir uns hüten; nur eine Wahrscheinlichkeit können wir über sie gewinnen. Genau genommen dreht sich der Streit zwischen Skepticismus und Dogmatismus doch nur um den Grad der Gewißheit und ist eigentlich nur ein Wortstreit, weil die Grade der Qualitäten nie genau bestimmt werden können [3]).

Wir sehen also bei Hume ist der Sensualismus zu dem vollen Bewußtsein vorgedrungen, daß seine Grundsätze zum Skepticismus ausschlagen. Da aber dieser mit den praktischen Forderungen des gesunden Menschenverstandes und mit der Philosophie des Menschen, welche positive Lehren fordert, nicht übereinstimmt, wendet sich Hume an eine andere Quelle der Überzeugung. Es kommt uns hier wenig darauf an, wie er eine solche geltend ma-

1) Ess. II p. 176 sq.; 478.

2) Ib. II p. 178.

3) Dial. c. nat. rel. 12 p. 584 sqq. It seems evident, that the dispute between the Sceptics and Dogmatists is entirely verbal; or at least regards only the degrees of doubt and assurance. — — The only difference, then, between these sects — — is, that the Sceptic, from habit, caprice, or inclination, insists most on the difficulties, the Dogmatist, for like reasons, on the necessity.

chen möge; seltsam aber ist gewiß dieses Schauspiel, daß Hume uns zuerst eine theoretische Philosophie entwickelt, nachher bekennt, daß sie irre, weil wir der praktischen Philosophie, welche zu andern Ergebnissen komme, trauen müßten; daß er aber dennoch den Nutzen der falschen, theoretischen Philosophie uns anpreist. Er verräth seine Ansicht, daß man durch Gift und Gegengift sich erhalten müsse.

Der Vorzug, welchen Hume der praktischen vor der theoretischen Philosophie giebt, wird uns nicht abhalten dürfen die letztere zuerst zu untersuchen, weil viele Sätze der erstern auf den Skepticismus seiner Erkenntnißtheorie sich berufen. Dem allgemeinen Rufe nach würde man auch wohl annehmen dürfen, daß dieser vorzugsweise für seine Philosophie von Bedeutung ist; denn den Skeptiker Hume hört man oft erwähnen, von seiner Moral ist wenig die Rede.

Bei seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes darf man nicht erwarten, daß er den logischen Gesetzen große Aufmerksamkeit schenken werde. Er ist ganz in der Verachtung der alten Logik. Die Unterschiede zwischen Begriff, Urtheil und Schluß verwirft er aus ziemlich leichten Gründen [1]. Nur ein Grund würde tiefer gehen, wenn er ernsthafter verfolgt würde. Er hält es für unmöglich oder für magisch und unerklärbar, daß wir zu derselben Zeit mehr als eine Idee hätten und Vorstellungen sammeln könnten. Er kann nur zugeben, daß wir mit einer uns gegenwärtigen Idee auch die Erinnerung

1) Hum. nat. I p. 172 not.

der Fähigkeit haben andere ähnliche Ideen zu denken. Sie soll auf Gewohnheit beruhn und besonders durch den Gebrauch der Sprache gefördert werden, welche die abstracten Begriffe herbeiführe und den Schein errege, als wenn wir vieles auf einmal übersehen könnten [1]). Aber er nimmt auch zusammengesetzte Begriffe an, und indem er die methodische Bedeutung der Begriffserklärungen herabzusetzen sucht, findet er in ihnen nichts anderes, als eine Aufzählung der einfachen Vorstellungen, aus welchen eine zusammengesetzte Vorstellung bestehe [2]). Die Lockische Theorie, von welcher Hume ausging, indem sie einfache und zusammengesetzte sinnliche Vorstellungen unterschied, war nicht dazu geeignet die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung in unsern einfachen Gedanken gründlicher Erwägung zu unterziehn. Daher sind auch jene Schwierigkeiten, welche Hume gegen die Gleichzeitigkeit mehrerer Begriffe erhebt, nur gegen die Realität allgemeiner Begriffe gerichtet. In der Abneigung aber gegen das Allgemeine ist auch seine Abneigung gegen die alte Logik gegründet, welche vom Allgemeinen aus schließen wollte. Diesem Wege des Rationalismus setzt er nur die Erfahrung des praktischen Lebens entgegen, daß man in allen Geschäften dem Erfahrenen mehr vertraue, als dem, welcher von allgemeinen Grundsätzen ausgehe. Die allgemeinen Grundsätze würden doch nur Ergebnisse der Erfahrung sein [3]).

---

1) Ib. I p. 43 sqq.; 49.
2) Ess. II p. 76.
3) Ess. II not. B.

Es bedarf nicht mehr um ihm den Sensualismus zu beglaubigen. Dieser hat schon ganz die Gestalt eines Vorurtheils bei ihm angenommen. Man wird daher auch nicht viel von ihm zu erwarten haben, was zur Begründung der sensualistischen Richtung dienen könnte. In den meisten Punkten folgt er den Lehren Locke's; er schließt daran die Folgerungen an, welche Collier und Berkeley aus ihnen gegen die mathematische Physik gezogen hatten, und sucht sie durch neue Erfindungen zu bereichern. Zu jenen Folgerungen gehörte auch der Streit gegen die Möglichkeit allgemeiner Begriffe, welchen wir so eben erwähnten; die Lehre Berkeley's, daß wir immer nur Besonderes denken können, erklärt Hume für eine der größten und werthvollsten Erfindungen der neuern Zeiten [1]). Wir werden finden, daß auf die weitere Entwicklung dieses Streites fast alle Erfindungen Humes ausgehn.

Wie er an seine Vorgänger sich anschließt, fast immer mit einigen neuen Bemerkungen, muß kurz erwähnt werden. Die Erfahrung, auf welche alles zurückgeführt werden muß, stammt aus den Sinneneindrücken, auch aus der Reflection; aber die Reflection ist nur eine Folge der Sinneneindrücke [2]). Was von den Eindrücken oder Sinnenempfindungen (impressions, sensations) ausgeht, nennen wir Ideen und gegen Locke dringt Hume darauf, daß wir Eindrücke und Ideen unterscheiden sollten [3]). Damit will er jedoch die Empfindungen nicht auf einen physischen Eindruck, welchen wir von außen empfangen müßten, zu-

1) Hum. nat. I p. 38.
2) Ib. I p. 23; II p. 1 sq.
3) Ib. I p. 13.

rückgeführt wissen, wärend bei den Ideen ein solcher fehlte; im Allgemeinen zwar mag er einen solchen äußern Eindruck voraussetzen und zuweilen spricht er über ihn in sehr bestimmten Ausdrücken [1]; aber ohne Zweifel gehört dies nur zu den praktischen Folgerungen, in welchen er seiner skeptischen Theorie Zügel anlegt; sonst nimmt er auch Eindrücke an, welche nur den innern Bewegungen der Seele angehören [2], und erklärt die Ursachen der Empfindungen für unbekannt; die Untersuchung über sie würde der Anatomie und Naturphilosophie anheimfallen [3], über deren Erfolge in dieser Beziehung Hume sich keine Täuschungen macht. Die Hervorbringung der Gedanken ist überhaupt ein Wunder, eine Art Schöpfung, welche wir nicht erklären können [4]. Sie treten plötzlich auf, wir wissen nicht woher; ob die Eindrücke von der Außenwelt, von Gott oder von der Seele hervorgebracht werden, läßt sich nicht entscheiden [5]. Daher setzt er den Unter-

1) So bei der Unterscheidung zwischen impression und reflection. Hum. nat. II p. 2. Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secundary, or reflexive impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea.

2) Ess. II p. 31.

3) Hum. nat. I p. 23.

4) Ess. II p. 84.

5) Hum. nat. I p. 151 sq. As to those impressions, which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being.

schied zwischen Eindrücken und Ideen nur in der größern Lebhaftigkeit der erstern, wärend die Ideen, welche im Gedächtniß und der Einbildungskraft des Menschen sich bilden, immer nur schwächere Empfindungen darbieten [1]. Man sollte meinen, für Hume, welcher uns schon früher auf das Schlüpfrige der Gradunterschiede aufmerksam gemacht hat, hätte auch das Bedenkliche dieser Unterscheidung sehr fühlbar sein müssen.

Der entschiedenste Fortschritt aber, welchen er im Wege des Sensualismus macht, beruht darauf, daß er zwar mit Locke annimmt, daß unsere Gedanken durch neue Verbindungen und Analysen der ursprünglichen Eindrücke sich bilden [2], hierauf aber der Freiheit unseres Willens oder unseres Verstandes keinen Einfluß gestattet. Gedächtniß und Einbildungskraft bringen diese Verbindungen und Unterscheidungen hervor. Der Unterschied aber zwischen diesen beiden wird wieder auf den Gradunterschied größerer oder geringerer Lebhaftigkeit zurückgeführt. Zwar meint Hume, die Verknüpfungen des Gedächtnisses hätten auch den Vorzug einer größern Ordnung [3]; auf diesen Punkt aber besteht er nicht, weil er geneigt ist auch in

1) Ib. I p. 11; III advert. By impressions I mean our stronger perceptions, such as our sensations, affections and sentiments; and by ideas the fainter perceptions or the copies of these in the memory and imagination. Ess. II p. 32.

2) Ess. II p. 32.

3) Hum. nat. I p. 24; doch vorzugsweise wird die größere Lebhaftigkeit erwähnt ib. I p. 152. Es ist bemerkenswerth, daß Hume die größere Ordnung in den Naturerscheinungen bei den Eindrücken nicht als Kennzeichen erwähnt, obwohl Berkeley hierauf Gewicht gelegt hatte.

den Thätigkeiten der Einbildungskraft eine verborgene Ordnung vorauszusetzen; denn nur Unwissende glaubten Unregelmäßigkeit in den Wirkungen annehmen zu dürfen, wärend es den Philosophen geziemt auch da noch Regelmäßigkeit vorauszusetzen, wo die gewöhnliche Verkettung der Ursachen unterbrochen zu sein scheint. Der menschliche Körper ist eine sehr zusammengesetzte Maschine, der menschliche Geist nicht weniger; seine Wirkungen werden uns daher oft unregelmäßig erscheinen, wenn sie auch an eine gesetzmäßige Ordnung gebunden sind [1]. Hierauf gestützt unternimmt es Hume, Gesetze für den Zusammenhang aller unserer Ideen aufzusuchen, ja er glaubt sie entdeckt zu haben in der Vergesellschaftung der Ideen nach ihrer Ähnlichkeit, ihrer Verbindung in Raum und Zeit und ihrem ursachlichen Zusammenhang [2]. Sie wird von ihm verglichen mit dem großen Gesetze der Anziehung der Körper und Hume meint, daß sie dieselbe Macht in der geistigen, wie diese in der materiellen Welt ausübe [3]. So glaubt er nun befähigt zu sein die Bildung der Ideen aus den ursprünglichen Eindrücken erklären zu können, indem

1) Ess. II p. 101 sqq.

2) Hum. nat. I p. 26 sqq.; ess. II p. 36 sq. It is evident, that there is a principle of connection between the different thoughts or ideas of the mind, and that, in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity. Der Contrast, welchen man sonst unter den Gesetzen der Ideenassociationen anführt, wird von Hume auf Ähnlichkeit und ursachliche Verbindung zurückgebracht. Die Aufstellung dieser Gesetze ist nicht neu und daher zu verwundern, daß Hume so viel Gewicht auf sie legt.

3) Ib. I p. 30.

die vereinzelten Nachwirkungen der Eindrücke, die einfachen Ideen, auch ihre Verbindungen und Unterscheidungen durch ihre natürliche Vergesellschaftung bewirken. Das Ergebniß seiner Untersuchungen ist, daß alle unsere Gedanken aus den ursprünglichen Eindrücken sich von selbst, unwillkürlich und in einem natürlichen Verlauf bilden.

Wahre Erkenntnisse ergeben sich uns nun aber freilich nicht aus den Verbindungen der Einbildungskraft, sondern nur vermittelst des Gedächtnisses. Deswegen stellt Hume für die Prüfung unserer Gedanken die Regel auf, daß man für jeden Begriff den Eindruck nachzuweisen habe, aus welchem er stamme. Sollte von einer Idee kein solcher Eindruck sich nachweisen lassen, so könnte man sicher sein, daß sie eine leere Vorstellung ist [1]. Das treue Gedächtniß hat alle Entscheidung über die thatsächliche Wahrheit zu geben. Daher tadelt Hume die Eintheilung der Beweise, welche Locke gegeben hatte, indem er nur allgemeine Beweise der Wahrheit und Beweise der Wahrscheinlichkeit unterschied; er will auch die Beweise der Thatsachen anerkannt wissen [2]. Diese beruhn auf den ursprünglichen Eindrücken und sind in Wahrheit die einzigen genauen und letzten Beweise, da jeder allgemeine Begriff

1) Hum. nat. I p. 119; ess. II p. 35. When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea, — — we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion.

2) Ess. II p. 70 not. We ought to divide arguments into demonstrations, proofs, and probabilities. By proofs meaning such arguments from experience, as leave no room for doubt or opposition.

oder Grundsatz auf eine Thatsache der Erfahrung zurückgebracht werden muß.

Es leuchtet ein, welche Schwierigkeiten ihm hieraus für die Begründung allgemeiner Sätze entstehen müssen und doch, gänzlich sie zu entbehren ist er außer Stande; er sucht daher jene Schwierigkeiten, wenn nicht zu beseitigen, doch zu schwächen und es ist die Vergesellschaftung der Ideen nach dem Gesetze der Ähnlichkeit, welche ihm dazu dienen muß seine Lehre von der Allgemeinheit abstracter Ideen zu begründen.

Nach den Grundsätzen des Nominalismus kann er nur besondere Dinge anerkennen. Es ist absurd und unmöglich, daß etwas Allgemeines ist; was aber im Sein absurd und unmöglich ist, muß es auch im Gedanken sein; denn das Absurde besteht nur im Widersprechenden und das Widersprechende kann eben so wenig gedacht werden, als sein. Es giebt daher nur individuelle Gedanken; diese jedoch können etwas anderes vertreten, als was in ihnen gedacht wird, und alsdann werden sie in dieser Beziehung allgemeine und abstracte Ideen genannt [1]. Daß sie noch etwas anderes als ihren besondern Inhalt vertreten können, liegt in unserer Weise Ideen ähnlicher Art, wenn auch nur in unvollkommener Weise, zum Gebrauch unseres Lebens zu sammeln [2]. Wenn uns Ideen

1) Hum. nat. I p. 42. Every thing in nature is individual. — — If this, therefore, be absurd in fact and reality, it must also be absurd in idea. — — Abstract ideas are therefore in themselves individual, however they may become general in their representation.

2) Ib. p. 43. From our collecting — — in such an imperfect manner as may serve the purposes of life.

ähnlicher Art oft begegnen, legen wir ihnen denselben Namen bei und gewinnen eine Gewohnheit sie in Verbindung vorzustellen. Hören wir alsdann den Namen wieder, so wird dadurch zwar nur eine besondere Idee dieser Art in uns erweckt, aber auch zugleich unsere Gewohnheit angeregt, sie mit den übrigen Ideen dieser Art in Verbindung zu denken. Zwar nicht in Wirklichkeit sind alsdann diese Ideen unserm Geiste gegenwärtig, sondern nur dem Vermögen nach. Immer haben wir nur eine Idee uns gegenwärtig, doch zugleich die Erinnerung an unsere Gewohnheit sie in Verbindung mit andern Ideen zu denken und diese Gewohnheit führt alsbald auch andere Ideen derselben Art uns zu, je nachdem die Gelegenheit es gestattet [1]).

Wir stoßen hier zuerst auf den Begriff der Gewohnheit, welcher in manchen Anwendungen bei Hume eine mächtige Rolle spielt. Es verlohnt sich der Mühe nachzusehn, wie er ihn im Allgemeinen sich denkt. Die Gewohnheit, lehrt er, hat zwei ursprüngliche Wirkungen auf den Geist, zuerst indem sie ihm eine Leichtigkeit in der Vollziehung einer Thätigkeit oder eines Gedankens gewährt, und dann indem sie eine Neigung zu ähnlichem Thun ihm einpflanzt [2]). Zur Erklärung dieser wunder-

1) Ib. p. 43. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of those objects. — — But as the same word is supposed to have been frequently applied to other individuals; the word — — revives that custom, which we have acquired by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power. Ib. 67 sq.

2) Ib. II p. 261. Custom has two original effects upon the

baren Wirkungen der Gewohnheit thut Hume alsdann nichts weiter, als daß er uns verweist auf das Spiel der Lebensgeister, welche unter einander sich hemmen und erregen [1]). Es erinnert dies nur daran, daß er auch die Vergesellschaftung der Vorstellungen durch die Anziehungskraft der Materie veranschaulichen wollte. Wir bemerken hieran, daß eine physische Vorstellungsweise seinen Ansichten von unserm geistigen Leben zum Grunde liegt. Eine jede Frage nach Thatsachen, meint er, sollte nur aus physischen Beweisgründen erörtert werden [2]). Es muß uns verwundern, daß ein Mann wie Hume, welcher so wenig der Physik vertraut und so wenig Neigung hat in ihre Untersuchungen genauer einzugehn, doch in sehr mächtigen Grundsätzen seiner Lehre auf physische Begriffe sich beruft.

Hume also gestattet, streng genommen, keine allgemeine Begriffe. Er giebt nur zu, daß die besondern Begriffe, welche wir haben, unsere Einbildungskraft anregen und nach den Gesetzen der Ideenassociation ähnliche Begriffe zufolge unserer Gewohnheit sie zusammenzudenken herbeiziehen. Deswegen sieht er die allgemeinen Begriffe auch als Fictionen der Einbildungskraft an; so selbst den Begriff der Welt [3]). Besonders aber wendet sich dieser Streit

mind, in bestowing a facility in the performance of any action or the conception of any object; and afterwards a tendency or inclination towards it; and from these we may account for all its other affects. Mit custom wird auch habit in gleicher Bedeutung genommen.

1) Ib. p. 261 sqq.

2) On the immort. of the soul p. 33.

3) Hum. nat. I p. 61.

gegen die Allgemeinheiten der Mathematik. In ihrem letzten Grunde gehen sie auf die Einheiten der Arithmetik zurück, welche doch nur Fictionen sind und in beliebiger Weise angenommen werden [1]. Die abstracten Begriffe sind aber nur für den Gebrauch des Lebens und geben deswegen auch nur unvollkommne Vorstellungen von dem wahren Sein ab. Daher mögen wir auch die mathematischen Begriffe zu praktischem Nutzen, zum Messen und Rechnen, anwenden; wenn wir sie aber in theoretischer Weise zur Erkenntniß der Dinge gebrauchen wollen, so gerathen wir nur in Widersprüche. Hume meint dieselben Widersprüche, welche Collier und Berkeley hervorgehoben hatten; besonders die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit giebt ihm Anstoß, indem er sich nicht vorstellen kann, daß eine endliche Größe aus unendlichen Theilen zusammengesetzt sein könnte. Die unendlichen Theile stellen wir uns nur vor, wirklich können sie nicht sein, vielmehr der wirkliche Körper muß aus untheilbaren Dingen, aus physischen Punkten bestehn, obwohl auch diese Annahme ihre Schwierigkeiten darbietet [2].

Die Begriffe des Raumes und der Zeit führen aber auf das zweite Gesetz der Ideenassociation. Was in Raum und Zeit verbunden uns erschienen ist, stellt sich uns wieder in derselben Verbindung dar und wir gewöhnen uns es in Verbindung zu denken. Hierauf beruht es, daß wir Substanzen annehmen, welche den Erscheinungen zum

---

1) Ib. p. 60 sq.

2) Ess. II p. 173 sqq.; not. O; P; hum. nat. I p. 61 sqq.; 397 sqq.

Grunde liegen und sie mit einander verbinden sollen, weil wir ähnliche Erscheinungen oft verbunden in Raum und Zeit gefunden haben. Der Begriff der Substanz, welchen Locke gebraucht hatte, wird hierbei auch von Hume benutzt, und wie Locke, von ihm ausgehend, schon den Zweifel geäußert hatte, ob wir eine klare Erkenntniß der Substanz hätten, wie Berkeley alsdann von ihm aus gegen die materielle Substanz gestritten hatte, so unterläßt auch Hume nicht ihn für seinen Skepticismus auszubeuten, wendet aber seinen Zweifel eben so sehr gegen die geistige, wie gegen die körperliche Substanz. Beide trifft dieselbe Schwierigkeit. Unter Substanz verstehen wir nur ein unbekanntes Etwas, von welchem wir annehmen, daß es einer Sammlung sinnlicher Eigenschaften zum Grunde liegt. Die Verbindung dieser Eigenschaften soll durch die Substanz getragen werden; sie wird aber nur durch die Einbildungskraft vollzogen; denn wir haben keinen sinnlichen Eindruck nachzuweisen, weder des äußern Sinnes, noch der Reflection, aus welchem der Begriff der Substanz abgeleitet werden könnte. Alle unsere Sinne geben uns nur Kenntnisse der Perceptionen, von welchen die Substanz ganz verschieden ist, und wir können uns daher keine Kenntniß der Substanz zuschreiben [1]).

---

1) Hum. nat. I p. 35 sqq. The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection. But the difference betwixt these ideas consists in this, that the particular qualities, which form a substance, are commonly refer'd to an unknown some-

Dieser allgemeine Zweifel wird alsdann nach beiden Seiten zu weiter ausgeführt, sowohl in Bezug auf die materielle als auf die geistige Substanz. Die Annahme einer allgemeinen Materie kann ihm natürlich nicht gefallen, da er nur besondere Dinge anerkennt. Sie gehört ihm zu den Gebilden der Einbildungskraft, mit welchen die alte Metaphysik sich getragen hat [1]). Aber auch die Annahmen der neuern Philosophen über besondere materielle Dinge befriedigen nicht. Die abgeleiteten sinnlichen Eigenschaften, an welchen man früher die besondern Substanzen erkennen wollte, hat man aufgeben müssen; Hume aber urtheilt mit Berkeley, daß auch die sogenannten ursprünglichen Eigenschaften nicht Stich halten. Alle Eigenschaften werden nur durch die Sinne erkannt und die Sinne zeigen nur, was in uns, aber nicht was in den Gegenständen ist. Dies wird geltend gemacht besonders gegen die Solidität, die Grundlage aller ursprünglichen Eigenschaften; sie läßt sich nur am Widerstande erkennen, welchen wir fülen; der Widerstand kommt aber dem Gegenstande nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf uns zu [2]). Was also eine materielle Substanz sein sollte, davon haben wir gar keine Kenntniß.

---

thing, in which they are supposed to inhere. Ib. I. p. 407. We have no perfect idea of a thing, but of a perception. A substance is entirely different of a perception. We have, therefore, no idea of a substance. On the immort. of the soul p. 24.

1) Hum. nat. I p. 385.

2) Ess. II p. 172. The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling; and if all the quali-

Nicht weniger stark sind seine Zweifel gegen die geistige Substanz. Er streitet gegen die Einheit, Einfachheit und Identität unseres Ich, welche so manche der frühern Philosophen zur Grundlage ihrer Lehre genommen hatten. Wenn der Begriff unseres Ich auf einem Eindruck beruhen sollte, so würde dieser Eindruck immer derselbe bleiben müssen durch den ganzen Verlauf unseres Lebens, weil unser Ich immer dasselbe bleiben soll; da aber alle Eindrücke wechseln, ist ein solcher bleibende Eindruck nicht nachzuweisen [1]. Wenn ich suche, was ich mein Ich nenne, stolpere ich nur immer über eine oder die andere besondere Empfindung und kann immer nur diese bemerken. So lange meine Perceptionen aussetzen, empfinde ich nichts von mir und würde annehmen können, daß ich nicht wäre. In Wahrheit ist daher, was ich Seele oder Ich nenne, nichts weiter als ein Haufe, ein Bündel, eine Sammlung von verschiedenen Perceptionen, welche einander mit unfaßbarer Schnelligkeit folgen, beständig in Fluß und Bewegung. Der Geist ist eine Schaubühne, auf welcher eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen nach einander erscheinen; wir haben aber keine Kenntniß von dieser Schaubühne, dem Platze, auf welchem die Vorstellungen

---

ties, perceived by the senses, be in the mind, not in the object, the same conclusion must reach the idea of extension. Ib. not. N; hum. nat. I p. 274; 282; 394 sqq.

1) Hum. nat. I p. 437. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable.

erscheinen und dem Material, aus welchem sie zusammengesetzt sind [1]).

Bei der Unerkennbarkeit der materiellen und der geistigen Substanz müssen auch die Behauptungen wegfallen, welche beide in einem unvereinbaren Unterschiede einander entgegensetzen. Hume frägt, wie Locke, warum die Materie nicht sollte denken können. Die Immaterialität der Seele scheint ihm eine Abstraction, welche der berüchtigten Abstraction des Spinoza, der Annahme einer einzigen allgemeinen Substanz, gleich käme und dieselben gefärlichen Folgerungen nach sich ziehen würde [2]). Von hieraus wenden sich seine Zweifel auch gegen die Unsterblichkeit der Seele. Wenn wir auch die Fortdauer der individuellen Substanz zugeben wollten, so würde daraus doch nicht die Fortdauer der denkenden, sich ihrer bewußten Seele folgen; die Metempsychose würde das einzige sein, was man der Unvergänglichkeit der Substanz entlocken könnte [3]).

So können wir also nur Erscheinungen durch unsern äußern und innern Sinn entdecken; diese aber stellen sich uns in einer gewissen Beständigkeit ein und in unsern Gedanken bildet sich uns deswegen eine Vergesellschaftung der Erscheinungen. Sie läßt uns beständige Gegenstände annehmen. Wenn nun auch die Erscheinungen wechseln, so bewahren sie dabei doch einen gewissen Zusammenhang, eine ununterbrochene Cohärenz, wobei sich der Gedanke

---

1) Hum. nat. I p. 361 sq.; 448 sqq. A bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity.

2) Ib. I p. 418 sqq.; immort. of the soul p. 24.

3) Hum. nat. I p. 201 sqq.; immort. of the soul p. 25; 35.

an eine ursachliche Verbindung einmischt, indem wir Ursachen annehmen zu dürfen glauben, welche den allmäligen Übergang aus dem einen Zustande in den andern begründen sollen [1]). Hieraus fließt uns die Gewohnheit ähnliche Erscheinungen in derselben Verbindung zu denken und sie ist der erste Grund aller unserer Annahmen über die Substanz der Dinge, mögen auch dabei noch Leidenschaft und Neigung einwirken [2]). Unsere Einbildungskraft, gewohnt die Sammlung der Erscheinungen, welche ihr in regelmäßiger Verbindung vorgekommen sind, zusammenzudenken und durch diese Gewohnheit bestimmt, giebt dem Begriffe der Substanz seine Entstehung. Die Gewohnheit ändert nun zwar nichts in den Gegenständen, aber wohl in unserer Weise sie aufzufassen; sie bestimmt uns die Ideen, welche wir oft in Verbindung gefunden haben, in derselben Verbindung zu denken; eine Neigung unseres Geistes immer wieder auf eine solche Verbindung zurückzukommen ist ihre natürliche Folge [3]). So wird der

1) Hum. nat. I p. 340 sq.

2) Ib. p. 344 sqq. This inference arises from the understanding, and from custom in an indirect and oblique manner. Es ist merkwürdig, wie Verstand und Gewohnheit in gleicher Bedeutung hier nebeneinander gestellt werden.

3) Ib. I p. 289. Tho' the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality in the object, which can be the model of that idea, yet the observation of this resemblance produces a new impression in the mind, which is its real model. For after we have observed the resemblance in a sufficient number of instances, we immediately feel a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant.

Begriff der Substanz auf eine rein subjective Auffassungsweise zurückgeführt, obgleich Hume nicht leugnen will, daß die Beständigkeit in der Folge unserer Eindrücke auch einen objectiven Grund haben könne.

In seinen spätern Untersuchungen hat Hume auf den Begriff der Substanz weniger Gewicht gelegt, als auf den Begriff der ursachlichen Verbindung. In der weiten Bedeutung, in welcher dieser gewöhnlich und auch von Hume genommen wurde, konnte er auch den Begriff der Substanz vertreten, weil eine jede Substanz als Ursache ihrer Erscheinungen sich denken läßt. Von der größten Wichtigkeit aber war ihm der Begriff der Ursache, weil er allein über die Erkenntniß der gegenwärtigen Thatsachen uns hinauszuführen scheint. Thatsachen, auf deren Kenntniß ausschließlich alle Wissenschaft hinarbeiten soll, werden nur durch unmittelbare Empfindung oder durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache erkannt [1]). Daß nun Hume diesen Begriff in ähnlicher Weise, wie den Begriff der Substanz, aus der Vergesellschaftung der Vorstellungen und aus der durch sie gewonnenen Gewohnheit erklären würde, darauf weist schon das dritte Gesetz für die Vergesellschaftung der Vorstellungen hin, welches von der ursachlichen Verbindung seinen Namen trägt.

Daß wir unsere Erkenntniß der ursachlichen Verbindung nur aus der Erfahrung sollen ziehen können, fließt aus den allgemeinen Grundsätzen Hume's von selbst. Doch macht er bei diesem Hauptpunkte seiner Untersuchungen noch besondere Anstrengungen nachzuweisen, daß wir eine

1) Ib. I p. 133 sqq.; ess. II p. 46.

ursachliche Verbindung nicht a priori, durch unsern Verstand oder unsere Vernunft zu erkennen im Stande sind. Bei Dingen, welche uns neu sind, gestehen wir ohne Schwierigkeit zu, daß ihre Wirkungen erst von der Erfahrung erwartet werden müssen; wo dagegen uns bekannte Dinge und Erscheinungen vorkommen, glauben wir aus den Begriffen der Dinge ihre Wirkungen entnehmen zu können. Wenn ein Billardball den andern trifft, meinen wir, daß wir aus der Bewegung des ersten von selbst abnehmen könnten, daß sie den andern in Bewegung setzen würde. Dies ist aber nur die Macht der Gewohnheit, welche im höchsten Grade entwickelt, nicht allein unsere natürliche Unwissenheit, sondern auch sich selbst verbirgt. Es bleibt dennoch wahr, daß wir beim schärfsten Forschen in der vorausgesetzten Ursache die Wirkung nicht entdecken können, weil diese gänzlich von jener verschieden ist [1]). In keinem Gegenstande, an sich betrachtet, liegt ein Grund, welcher uns berechtigen könnte über den Gegenstand hinaus einen Schluß zu ziehen [2]). Die Kraft, welche in den Dingen liegen mag, können wir aus den Eindrücken, welche wir von ihnen haben, nicht ersehen, ebenso wenig als wir ihre Substanz zu erkennen vermögen [3]). Alle Dinge erscheinen getrennt von einander; alle

1) Ess. II p. 40 sqq. The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination; for the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.

2) Hum. nat. I p. 245. There is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it.

3) Ib. I p. 276 sqq; ess. II p. 78.

Ereignisse stellen sich uns gänzlich abgesondert und lose dar, nur durch Erfahrung lernen wir ein Band unter ihnen, eine ursachliche Verbindung kennen und müssen uns deswegen auch hüten diesen Begriff der ursachlichen Verbindung weiter auszudehnen, als die Erfahrung reicht [1]). Unsere innere Wahrnehmung stimmt hierin ganz mit der äußern; denn auch unter unsern Vorstellungen erblicken wir kein Band, welches sie verbindet, und eben so wenig können wir eine Wahrnehmung nachweisen, welche uns die Wirkungen zwischen Seele und Körper erkennen ließe [2]).

Aber eben hierin liegen auch schon die Gründe, welche uns verbieten müssen auf die Erfahrung einen Schluß über die ursachliche Verbindung zu bauen. Es findet sich in ihr keine Nöthigung, welche unsern Verstand oder unsere Vernunft berechtigen könnte über die bisherige Erfahrung hinauszugehn und mehr als eine Folge der Erscheinungen anzunehmen [3]). Dieser Punkt ist der wichtigste in Hume's

---

1) Ess. II p. 88. All events seem entirely loose and separate. One event follows another, but we never can observe any tie between them. They seem conjoined, but never connected. Hum. nat. III p. 19. All beings in the universe, consider'd in themselves, appear entirely loose and independent of each other. 'Tis only by experience we learn their influence and connexion; and this influence we ought never to extend beyond experience.

2) Hum. nat. I p. 296; II p. 221; ess. II p. 88.

3) Ess. II p. 46. Even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions of that experience are not founded on reasoning, or any process of the understanding. Hum. nat. I p. 245. Even after the observation of the frequent or constant conjunction of objects, we have no reason to draw any inference concerning any object beyond those of which we had experience.

Untersuchungen über die ursachliche Verbindung. Er ergiebt sich aus einer Vergleichung dessen, was wir wahrnehmen, mit dem, was wir im Begriffe der ursachlichen Verbindung denken. In diesem Begriffe liegt, daß die Gegenstände, welche in einer solchen Verbindung stehn sollen, dem Raume nach aneinandergrenzen, daß der Zeit nach die Ursache der Wirkung vorhergeht und daß die letztere mit der erstern nothwendig verbunden ist [1]). Den beiden erstern Erforderniſſen kann nun unsere Wahrnehmung der Erscheinungen wohl genügen; wir werden gewahr, wie die Gegenstände im Raume aneinandergrenzen, in der Zeit einander folgen; aber das dritte Erforderniß, das nothwendige Band zwischen Ursach und Wirkung, wird von uns niemals wahrgenommen. Wir haben keinen sinnlichen Eindruck nachzuweisen, durch welchen dieser wesentliche Punkt der ursachlichen Verbindung uns bekannt würde, und müssen deswegen den Begriff der ursachlichen Verbindung für eine Täuschung unserer Einbildungskraft erklären. Wenn ein Billardball den andern trifft und dieser nun in Bewegung kommt, so halten wir die Bewegung des einen für die Ursache der Bewegung des andern; aber wir sehen nur zuerst die Bewegung des ersten, alsdann wie die beiden Bälle sich berühren und wie in der darauf folgenden Zeit die Bewegung des zweiten Balles erfolgt; das nothwendige Band zwischen beiden Ereignissen sehen wir nicht [2]). Die nothwendige Verbindung,

---

1) Hum. nat. I p. 136 sqq.

2) Ib. p. 139 sq.; ess. II p. 77. When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able in a simple instance, to discover any power

welche wir zwischen Ursach und Wirkung annehmen, bewegt uns vorauszusetzen, daß, wenn wir früher die Wirkung der Ursache folgen sahen, auch in der Zukunft dieselbe Folge sich ergeben werde; wir erwarten also, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen müsse. Darauf beruht die Voraussetzung der Regelmäßigkeit der Natur und aller Begebenheiten. Was aber kann uns zu einer solchen Voraussetzung berechtigen, da Vergangenheit und Zukunft weit auseinander liegen? Aus der Bemerkung, daß ein solcher Gegenstand immer von einer solchen Wirkung begleitet war, läßt sich nicht folgern, daß Gegenstände, welche der Erscheinung nach ähnlich sind, auch dieselben Wirkungen haben werden, obwohl diese Folgerung beständig gezogen wird. Nur die Gewohnheit von ähnlichen Gegenständen auch ähnliche Wirkungen zu erwarten bringt uns zu der Annahme, daß Vergangenes und Zukünftiges sich gleichen werden [1].

So wird auch dieser Grundsatz der ursachlichen Ver-

---

or necessary connexion, any quality which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually in fact follow the other. The impulse of one billiardball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the outward senses. The mind feels no sentiment or inward impression from this succession of objects, consequently there is not — — any thing which can suggest the idea of power or necessary connexion.

1) Ess. II p. 48; hum. nat. p. 236. The supposition, that the future resembles the past, is not founded on arguments of any kind, but is deriv'd entirely from habit, by which we are determined to expect for the future the same train of objects, to which we have been accustom'd.

bindung auf die Eigenschaft unserer Einbildungskraft zurückgeführt, Vorstellungen, an deren Verbindung sie sich gewöhnt, mit einander zu vergesellschaften. Unwillkürlich zieht die eine Vorstellung die andere nach sich. Eine Erfahrung reicht nicht aus einen Schluß auf ursachliche Verbindung zu begründen; viele Beispiele müssen uns über sie unterrichten; aber die größere Zahl der Beispiele macht nur den Unterschied, daß die Seele aus ihr eine Gewohnheit schöpft die Glieder der Verbindung zusammenzudenken. Da erweckt der Gedanke des einen Gliedes in unserer Einbildungskraft den Gedanken des andern Gliedes; diesem wächst dadurch eine größere Lebhaftigkeit zu, so daß wir glauben das Eintreten dieses Gliedes könne nicht ausbleiben. Auf diesem Eindruck, welchen wir von dem gewohnten Verlauf der Bilder unserer Einbildungskraft empfangen, beruht der Gedanke der ursachlichen Verbindung [1]). Die Nothwendigkeit der Verbindung wird nicht in den sinnlichen Eindrücken gefunden, wir fülen sie nur

1) Ess. II p. 89. But there is nothing in a numbre of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar; except only that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist. This connection, therefore, which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Hum. nat. I p. 298. A cause is an object precedent and contiguous to another, and so united whit it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other.

in der Seele, indem wir uns bestimmt finden unsere Gedanken von der Ursach zu der Wirkung übergehen zu lassen [1].

Dieser Streit Hume's gegen unser Vermögen die ursachliche Verbindung zu erkennen wird niemanden täuschen, als sollte er die ursachliche Verbindung selbst beseitigen. In ihm selbst wird sie vorausgesetzt. Er soll nur verhüten, daß wir unsern Vernunftschlüssen oder unsern Sinneneindrücken eine Erkenntniß zuschreiben, welche nur der Gewohnheit unserer Ideenassociationen gebührt. In diesen Ideenassociationen selbst aber zeigt sich überall eine nothwendige ursachliche Verbindung, indem unsere Seele bestimmt wird durch den Gedanken der Ursache zum Gedanken der Wirkung überzugehn. Daß dies nicht willkürlich geschehe, behauptet Hume sehr eifrig, indem er die Indifferenz des Willens bestreitet. Überall müssen wir Nothwendigkeit der Handlungen voraussetzen, sonst würden wir nur auf Zufall kommen [2]. Zwar wissen wir oft die Bestimmungen, durch welche unser Wille getrieben wird, nicht nachzuweisen, aber die Philosophie hat überall verborgene Ursachen anzunehmen [3]. Spontaneität ist nicht mit Indifferenz zu verwechseln [4]. Der Wille ist nichts anderes als ein innerer Eindruck, dessen wir uns bewußt

1) Hum. nat. I p. 289. Necessity — — is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another.

2) Ib. II p. 233. Liberty, by removing necessity, removes also causes.

3) Id. II p. 227 sq.

4) Ib. II p. 234.

sind, wenn wir wissen, daß wir etwas Neues in Körper oder Geist beginnen [1]). Daher entscheidet sich auch Hume für die Ansicht, welche unter seinen Zeitgenossen allgemein verbreitet war, daß Nothwendigkeit in der Verbindung von Ursachen und Wirkungen alles beherrsche. Die Nothwendigkeit in den Bewegungen der Materie und in den Wirkungen der Natur wird allgemein anerkannt; nicht weniger müssen wir sie in der Menschenwelt gelten lassen, wenn auch die Gleichförmigkeit der Veränderungen in ihr nicht so auffallend ist, wie in der Natur [2]). Wir haben eine Harmonie anzunehmen zwischen den einfachen Gesetzen der Materie und den zusammengesetzten Bewegungen der lebendigen Welt, welche der stärkste Beweis für die Weisheit Gottes ist; es würde eine Gotteslästerung sein zu behaupten, daß wir die Ordnung der Welt stören könnten [3]). So weit ist nun Hume davon entfernt zu meinen, daß er durch seine skeptischen Untersuchungen über die ursachliche Verbindung die Überzeugung von der Nothwendigkeit aller weltlichen Ereignisse erschüttert habe, daß er vielmehr glaubt, seine Lehren würden geeignet sein den Streit über die Freiheit des Willens zu schlichten, indem sie bemerklich machten, daß wir in der Materie ebenso wenig, wie in dem Geiste, die Ursachen zu entdecken wüßten, und daß wir daher auch im letztern die ursachliche Verbindung zu leugnen keinen Grund hätten [4]). Er behauptet nun freilich, unser Verstand, durch den sinnlichen Eindruck ge-

1) Ib. II p. 220.
2) Ess. II p. 96 sqq.
3) On suicide p. 5; 7; ess. II p. 596.
4) Ess. II p. 107 sq.

leitet, könne uns keine Überzeugung von der ursachlichen Verbindung gewähren; es ist aber doch ein natürliches Gesetz, welches Ursachen und Wirkungen durch unsere Einbildungskraft verknüpfen läßt, und kein Mensch, wenn er theoretisch auch noch so sehr Zweifler sein sollte, kann sich diesem Gesetze entziehn. Wenn die Ursache erschienen ist, treibt uns die Gewohnheit zum Gedanken der Wirkung; dieser Gedanke erwacht nun lebhafter in uns, als wenn er allein aus freier Einbildung entsprungen wäre, und das lebhaftere Gefül, welches ihn begleitet, ruft unsern Glauben hervor, daß die Wirkung erfolgen werde. Auf einem solchen Glauben, welcher wie ein Naturinstinct in uns wirkt, beruht unsere allgemein verbreitete Meinung über die ursachliche Verkettung der Ereignisse [1]. Sollen wir nun diesem Glauben, diesem mächtigen Naturinstincte nicht vertrauen? Hume ist weit davon entfernt seiner Macht sich entziehen zu wollen. Er findet vielmehr, so wie er eine Harmonie zwischen lebloser und lebendiger Natur annahm, daß wir auch eine prästabilirte Harmonie zwischen der Außenwelt und der natürlichen Folge unserer

1) Ib. II p. 61 sqq. The difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling which is annexed to the latter, not to the former. — — It must be excited by nature like all other sentiments. — — Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. — — I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain.

Ideen annehmen dürfen. Wir erkennen sie daran, daß unsere Gedanken doch immer denselben Lauf mit der Natur verfolgt haben. Davon ist die Gewohnheit, welcher wir folgen müssen und dürfen, die Ursache. Ihr, einem mechanischen Getriebe, hat die Natur die Regelung unserer Gedanken übertragen. Ein so wichtiges Geschäft durfte nicht der langsamen, spät sich entwickelnden und trügerischen Vernunft überlassen werden. Ein unfehlbarer Naturinstinct mußte es auf der Stelle übernehmen [1]).

Um so williger überläßt sich Hume dem natürlichen Glauben, je deutlicher er einsieht, daß der Zweifel der Vernunft an der ursachlichen Verbindung und an der Substanz der Dinge alle Erkenntniß der Gegenstände uns entreißen würde. Unserm Geiste ist nichts gegenwärtig als seine Eindrücke und seine Ideen. Mögen wir unsere Einbildungskraft zum Himmel emportreiben oder zu den weitesten Grenzen des Weltalls erstrecken, wir gehen doch damit keinen Schritt über uns selbst hinaus und werden immer nur unsere Empfindungen und Gedanken gewahr; jede andere Art des Daseins außer uns bleibt uns verborgen.

---

1) Ess. II p. 69 sq. Here, then, is a kind of preestablished harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondeace has been effected. — — As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves by which they are actuated, so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects.

Unsere Welt ist die Welt unserer Einbildungskraft [1]. Nur die ursachliche Verbindung würde uns einen Beweis für das Dasein der Außenwelt geben können, wenn wir schließen dürften, daß äußere Gegenstände die Ursachen unserer Eindrücke wären; aber da die ursachliche Verbindung uns immer nur eine Erkenntniß von den Verhältnissen der Ideen in unserm Geiste giebt, da alle Vernunft nur mit der Vergleichung ihrer eigenen Gedanken sich beschäftigt, so ist auch dieser Weg uns abgeschnitten und es giebt nichts, was unsere Vernunft vom Dasein der Außenwelt überzeugen könnte [2]. Dennoch mißtraut niemand seinen Sinnen, jedermann vielmehr wird durch einen natürlichen Instinct getrieben ihnen den Glauben zu schenken, daß sie eine Welt außer uns darstellen, welche unabhängig von unsern Empfindungen vorhanden ist. Selbst die Thiere theilen diesen Glauben [3].

Dem Glauben Hume's wird man keine religiöse Be-

---

1) Hum. nat. I p. 123 sq. Nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas. — — Let us fix our attention out of our selves as much as possible, let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produced.

2) Ib. I. p. 370.

3) Ess. II p. 168 sqq. Men are carried by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses, and that without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist though we and every sensible creature were absent or annihilated.

deutung geben dürfen. Er erklärt ihn für einen Act der Sinnlichkeit, nicht des Denkens [1]. Wir glauben, weil die Lebhaftigkeit des sinnlichen Eindrucks uns zum Beifall fortreißt. Dies findet bei allen Vorstellungen statt, welche wir durch unmittelbare Empfindung oder mit lebhafter Erinnerung haben; aber auch Bilder der Einbildungskraft können durch Gewohnheit eine solche Lebhaftigkeit gewinnen, weil die Gewohnheit nicht selten dieselbe Macht über den Geist ausübt, wie die Natur [2]. Wenn wir gewohnt sind einen Gedanken mit einem andern zu verbinden und der erstere durch die Lebhaftigkeit des Eindrucks, welchen er auf uns macht, unsern Beifall erzwingt, so überträgt sich diese Lebhaftigkeit auch auf den andern Gedanken und ruft für diesen unsern Glauben hervor. Der Glaube ist also die lebhafte Idee, welche entweder auf einem gegenwärtigen Eindruck oder auf einer Vergesellschaftung mit ihm beruht [3]. Im letztern Fall ist er eine zusammengesetzte Wirkung in unserer Seele [4], welche nur daher rührt, daß wir eine starke und feste Vorstellung mit einem Gedanken verknüpfen, welche gewissermaßen der Stärke eines unmittelbaren Eindrucks sich nähert [5]. Hume wird durch seinen Sensualismus getrieben überall nur dem sinnlichen Eindruck, der unmittelbaren Empfindung zu vertrauen;

---

1) Hum. nat. I p. 321. Belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.

2) Ib. I p. 154.

3) Ib. I p. 172. An opinion, therefore, or belief may be most accurately defin'd, a lively idea related to or associated with a present impression.

4) Ib. I p. 241.

5) Ib. I p. 173 not.

auch das Wahrscheinliche und die mittelbare Erkenntniß sollen daher nur durch eine lebhaftere Empfindung Glauben finden [1]. Was wir gewöhnlich der Vernunft zuschreiben, die Erkenntniß allgemeiner Grundsätze und die Folgerung aus ihnen, ist allein der Empfindung in Rechnung zu stellen [2]. Hume ist demnach geneigt die Vernunft ganz mit dem Instinct und der Macht der Natur, welche die Gewohnheit auf uns ausübt, zusammenfließen zu lassen [3]. Dieser Neigung setzt sich nur das Bedenken entgegen, daß die Vernunft uns auch in Zweifel verwickelt und höchstens eine sehr untergeordnete Rolle in unserer praktischen Thätigkeit spielt. Daher behält Hume doch noch einen gewissen Gegensatz zwischen Vernunft und Empfindung oder Instinct bei; indem er aber beide mit einander vergleicht, hegt er keine Zweifel, daß diese uns bei weitem besser leiten, als jene, besonders weil er auch unsere praktischen Überzeugungen auf Empfindung zurückzuführen geneigt ist [4].

Es ist ein etwas seltsamer Überrest des Dualismus,

---

1) Ib. I p. 183. Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy.

2) Ib. I p. 184. When I am convinced of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence.

3) Ib. I p. 313. Reason is nothing but a wunderful and unintelligible instinct in our souls. — — Habit its nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin.

4) Ess. II p. 69 sq.; p. 343.

welcher uns hier begegnet. Es zeigt sich ein Widerspruch zwischen Natur und Vernunft. Zwar alles unser Denken beruht auf Gewohnheit [1]) und die Gewohnheit wird von Hume als eine wohlthätige Macht der Natur gepriesen; aber doch sollen wir den Grundsätzen unseres Denkens nicht sorglos uns überlassen. Man sollte glauben, daß, möchte nun die Natur oder die Vernunft uns die allgemeinen Grundsätze und die Schlüsse aus ihnen an die Hand geben, sie in beiden Fällen gleich sicher sein würden, so daß wir auch die äußersten Folgerungen des Dogmatismus nicht zu scheuen hätten. Dies ist aber gegen Hume's Meinung. Ziemlich ausführlich läßt er sich über die Gründe aus, welche die Verschiedenheit der Meinungen, wie sie die Gewohnheit bilde, bei Thieren und Menschen hervorrufen [2]); doch erschüttert dies sein Vertrauen zur Gewohnheit nicht sonderlich; viel besorgter macht ihn der Umstand, daß wir so viele Gedanken unserer Vernunft finden, welche wir für schädlich ansehn müssen und zu bekämpfen nicht unterlassen können. Hier zeigt sich eine andere Gewohnheit, welche er nicht mehr als eine wohlthätige Macht der Natur anerkennen kann. Die meisten unserer Überzeugungen stammen von der Erziehung, welche nur eine unsichere Führerin ist [3]). Dazu gesellt sich der Enthusiasmus der Philosophie und der Religion. Wir lernen hieraus die Schwächen einer Vernunft erkennen, welche der heilsamen Leitung der Natur sich nicht fügen

1) Hum. nat. I p. 262. According to my system, all reasonings are nothing but the effects of custom. Ess. II not. H.
2) Ess. II not. H.
3) Hum. nat. I p. 208.

will. In solchen Erzeugnissen wird nun die Vernunft dem Instincte nicht gleichgesetzt; sie streitet vielmehr gegen den Instinct, und das menschliche Leben zeigt sich als hervorgehend aus einem Kampf unter zwei feindlichen Kräften.

Wenn wir nur sagen könnten, wie es möglich sei, daß diese Kräfte mit einander in Streit gerathen. Aber die Nothwendigkeit der Natur, unter welche Hume alles menschliche Leben beugen will, die Harmonie, in welcher er Lebloses und Lebendiges erblickt, sie geben dazu wenig Aussicht. Wir sehen, daß er die Vernunft in einem engern und in einem weitern Sinn unterscheidet. In jenem weitern Sinn wird sie zu nehmen sein, wenn er das wahrscheinliche Denken über Thatsachen, wie es durch Instinct und Gewohnheit geleitet wird, der Vernunft zuschreibt. Daß in dieser weitern Fassung ihr Streit mit dem Instincte nicht liegt, ist außer Zweifel. Im engern Sinne des Wortes ist ihm die Vernunft nur das Denken, welches Ideen vergleicht und deren Verhältnisse abwägt. Sie hat also nur ein speculatives Geschäft, über welches Hume nicht sehr günstig urtheilt, welches er aber doch geduldet wissen will als eine Beschäftigung unserer Muße, welches er sogar empfielt als ein Gegengift gegen den Enthusiasmus. Sie ist überdies sehr unschuldig; denn Hume denkt sie im entschiedensten Gegensatz gegen die praktische Kraft unseres Geistes. Wir haben diesen Gegensatz schon sonst und auch bei Berkeley gefunden. Hume ändert hierin nur einiges an den Ausdrücken, was aber doch nicht ohne Bedeutung ist. Die Vernunft, von aller Praxis fern, ohne Willen und ohne Trieb, ist ein völlig träges Princip in uns. Der Wille dagegen, ohne Vernunft, ist ein blinder Trieb, nur eine Leidenschaft.

Vernunft entscheidet nur über Wahrheit und Falschheit; das ist ein Gegenstand der Neugier, kann aber unsern Willen nicht bewegen. Nur Leidenschaft bewegt unser Leben [1]). Wenn wir die Vernunft als einen Beweggrund des Handelns denken, so meinen wir damit nur eine allgemeine und stille Leidenschaft [2]). Da die Vernunft im wahren Sinne des Wortes keinen Willen bewegen kann, wird sie eben so unfähig sein irgend einen Willen zu hemmen; sie ist nur eine Sklavin der Leidenschaft und soll nichts anderes sein [3]). Leidenschaft und Vernunft zeigen sich nun aber auch in diesem engern Sinne des Wortes als so verschiedene Dinge, daß sie gar nicht in Widerspruch mit einander stehn können; daher kann es auch keine unvernünftige Leidenschaft geben; was wir so nennen, besteht nur darin, daß eine Leidenschaft mit einem falschen Urtheil verbunden ist [4]).

Hierin zeigt sich deutlich genug, wie gering Hume von der Vernunft denkt. Weniger hat es zu bedeuten, daß er wieder mit Vorliebe die Beweismittel entwickelt, welche auch für die Thiere Vernunft in Anspruch nehmen [5]); dem praktisch gesinnten Mann ist es der äußerste Vorwurf,

---

1) Ess. II p. 214 sq. Reason, in a strict sense, as meaning the judgment of truth and falsehood, can never, of itself, be any motive of the will, and can have no influence but so far as it touches somme passion or affection. Hum. nat. II p. 245 sqq.

2) Ess. II p. 215.

3) Hum. nat. II p. 247 sq, Reason is, and ought only to be the slave of the passions.

4) Ib. II p. 248 sqq.

5) Ib. II p. 308 sqq.; ess. II p. 120 sqq.

daß die Vernunft nur ein unthätiges Element in unserm Leben ist. Wie er hierzu von seinen sensualistischen Grundsätzen geführt wurde, ist leichter zu begreifen, als wie er einen langen Krieg gegen diese passive Vernunft unternehmen konnte. Seine praktische Philosophie muß uns hierüber Aufschluß geben.

Wenn wir die Untersuchungen überblicken, welche Hume ohne Zweifel mit besonderer Vorliebe betrieb, die Untersuchungen weniger über die Sitten der einzelnen Menschen, als über ihre Gesellschaft, ihren Staat, ihre Bildung und die Wechselfälle ihrer Blüthe und ihres Verfalls, so können wir nicht umhin den klugen und umfassenden Geist des Mannes zu bewundern, welcher bei den ungünstigsten Grundsätzen, bei den mächtigsten Vorurtheilen seiner Zeit einen freien Blick zur Beurtheilung des Laufes menschlicher Dinge sich zu bewahren wußte. Freilich unterstützte ihn hierin der öffentliche Geist, welcher in der Verfassung seines Volkes lebte, und seine reiche Kenntniß der Geschichte. Er ist dabei frei von seinem theoretischen Skepticismus. Er erklärt sich gegen den oft wiederholten Satz, daß die beste Verwaltung den besten Staat mache, um dagegen zu behaupten, daß die Politik auf allgemeine Grundsätze zurückgebracht werden könne [1]). Als der erste Grundsatz, von welchem alle politische Herrschaft abhänge, gilt ihm, daß sie die Meinung für sich gewinnen müsse [2]). Wie hoch er auch das Hergebrachte, die Gewohnheit, in allen politischen Dingen achtet, so will er doch den

1) Ess. I part I sect. 3. That politics may be reduced to a science.

2) Ib. I p. 40 sq.

Gedanken an das Beste dadurch nicht ausgeschlossen wissen; der Entwurf des politischen Ideals soll nur auf die Natur und die Sitten der Menschen Rücksicht nehmen und an eine Ausführung desselben darf nur unter außerordentlichen Gelegenheiten gedacht werden [1]. So stützt er sich in diesen Untersuchungen auf die allgemeine Meinung ohne ihr doch, wie sie in der Gewohnheit sich ausgebildet hat, eine unbedingte Geltung zu verstatten; sein kritischer Sinn fordert ihn auf auch über das Gewöhnliche hinauszugehn und selbst einen höchsten Maßstab in das Auge zu fassen.

Aber wenn wir nun seine Grundsätze über die Beweggründe des menschlichen Handelns und über die Erkenntnißgründe für unser moralisches Urtheil betrachten, so finden wir ihn völlig von den Vorurtheilen seiner Theorie umgarnt. Die erste Quelle oder der bewegende Grund für alles unser Handeln ist Lust oder Unlust, und wenn diese Empfindungen sowohl in unsern Gedanken als in unsern Wahrnehmungen fehlen, so bleiben wir ohne Willen [2]. Nicht allein Gutes und Böses, auch Schönes und Häßliches gehn auf Lust und Unlust zurück [3]. Der Sinn des Angenehmen und des Unangenehmen entscheidet über die moralischen Unterschiede; unsere Vernunft kann nur mittelbar auf das Urtheil über Gutes und Böses einen Einfluß ausüben [4]. Das Gute gefällt, das Böse misfällt

---

1) Ib. I p. 487 sqq.

2) Hum. nat. I p. 210; III p. 201. The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain.

3) Ib. II p. 43.

4) Ib. III p. 5 sqq.; p. 26 sq.; on the immort. of the soul p. 31.

uns; dies sind Urtheile, welche unser Geschmack nach unmittelbarem Eindruck fällt und über welche wir daher auch keine weitere Rechenschaft geben können. Hume läßt sich davon nicht stören, daß dieser Eindruck nur ein sehr feiner ist und daher leicht mit einem Begriffe verwechselt werden kann [1]), obgleich es ihm bedenklich scheinen mußte, daß die Hebel unseres Lebens von so geringer Kraft schwacher Empfindungen in Bewegung gesetzt werden sollen. Es scheint ihm eine weise Einrichtung der Natur zu sein, daß nicht immer der lebhafteste Eindruck der Bewegung unserer Seele sich bemächtigt, sonst würden wir beständig von dem gegenwärtigen Eindrucke abhängig sein und das künftige Übel nicht vermeiden können [2]). Man bemerkt hieran, daß er auch der Überlegung einigen Einfluß gestatten möchte. Nicht der augenblickliche Genuß der Lust, der augenblickliche Abscheu vor der Unlust soll uns bewegen. Wir sollen vielmehr die Empfindlichkeit der heftigen Leidenschaften zu mäßigen, die Empfindlichkeit des feinern sittlichen Geschmacks zu steigern suchen, damit wir in diesem ein Heilmittel für jene gewinnen [3]). Was wir als Charakterstärke zu loben pflegen, beruht nur auf dem Übergewichte der ruhigen über die heftigen Affecte [4]). Hume räth also eine kluge Haushaltung mit unsern Leidenschaften an, welche wir im Gleichgewichte zu erhalten streben sollen. Aber alles dies soll doch nur

1) Ib. III p. 26. Morality, therefore, is more properly felt than judg'd of, tho' this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea.

2) Hum. nat. I p. 210.

3) Ess. I part I sect. 1. Of the delicacy of taste and passion.

4) Ess. II p. 216.

dem Angenehmen und Unangenehmen oder, wie Hume selbst sich ausdrückt, dem Nutzen dienen. Der Nutzen ist der Maßstab des Verdienstes und der Tugend; Tugend ist nur ein Mittel zum Nutzen [1]). Dabei hat er nun freilich die Vorsicht auch den Nutzen für Andere und für das Allgemeine einzuschließen. Er will seine Lehre nicht dem Vorwurfe aussetzen, daß sie nur der Selbstsucht das Wort rede. In der richtigen Beobachtung des Menschen findet er es zwar gegründet, daß in ihm die Selbstsucht sehr stark ist; aber ihre Stärke ist übertrieben worden von den Philosophen, welche alle Handlungen der Menschen auf Selbstsucht zurückbringen wollten. Wenn auch die Liebe zu Andern, im Einzelnen betrachtet, immer schwächer ist als die Selbstliebe, so sind doch wohl in keinem Menschen die zartern Regungen, welche ihn das Wohl Anderer berücksichtigen lassen, zusammengenommen der Macht der Selbstliebe nicht überlegen [2]). Hume hat das Lob der natürlichen Neigungen nicht vergessen, welches Shaftesbury und seine Schule verbreitet hatten; wenn er sie auch nicht über die ganze Welt erstrecken will, so sollen sie doch

1) Hum. nat. III p. 223 sqq.; 276 sq.; ess. II p. 330 sqq. Personal merit consists entirely in the usefulness or agreeableness of qualities to the person himself possessed of them, or to others who have any intercourse with him. Ib. p. 340. Tugend ist, whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation.

2) Hum. nat. III p. 54. I am of opinion, that tho' it be rare to meet with one, who loves any single person better than himself; yet 'tis as rare to meet with one, in whom all the kind affections, taken together, do not overbalance all the selfish.

Menschen mit Menschen verbinden. Er bezeichnet diese geselligen Neigungen mit dem Namen der Sympathie, welche wir bei der Lust und Unlust Anderer empfinden, und vergleicht sie mit dem Naturgesetze, nach welchem gleichgespannte Saiten einander ihre Schwingungen mittheilen. Sympathie fülen wir natürlich am meisten mit den Empfindungen der uns befreundeten Menschen; sie erstreckt sich aber auch auf das Allgemeine der menschlichen Gesellschaft [1]). Ihre Macht zu erheben ist er um so geneigter, je besser er einsieht, daß die Macht der allgemeinen Meinung, des gesunden Menschenverstandes, der Sitte oder der allgemein verbreiteten Gewohnheit nur auf der Sympathie in unsern Meinungen beruht [2]). Auch das Wohlwollen, welches sein Freund Hutcheson als Princip der Moral empfolen hatte, läuft auf Sympathie hinaus [3]). Aber wenn Hume nun glaubt durch die Empfehlung der Sympathie seine Sittenlehre von Selbstsucht freigemacht zu haben, so daß man eine allgemeinere Liebe als Princip der Moral anerkennen müsse [4]), so können wir darin nur eine Täuschung sehen. Denn er muß eingestehn, daß die Sympathie, welche uns Werth legen läßt auf das allgemeine Beste, doch nur dadurch unsern Willen bestimmen kann, daß sie ein Gefül der Lust in uns erregt bei der Lust Anderer [5]). Was man zum Besten seiner allgemeinen Grund-

1) Hum. nat. III p. 204 sqq.; p. 275. Sympathy is the chief source of moral distinctions.

2) Ess. II p. 202.

3) Ib. not. Oo.

4) Ib. II p. 267; 271.

5) Hum. nat. III p. 276. The public good is indifferent to us, except so as sympathy interests us in it.

säze in der Sittenlehre sagen könnte, würde nur darauf hinauslaufen, daß er die Gefüle, welche uns die Natur zu Beweggründen unserer Handlungen einflößt, nicht im engsten Sinn nur auf Erhaltung und Wohl der einzelnen Person beschränkt hat.

Einen weitern Versuch von der Engherzigkeit seiner sittlichen Grundsäze sich zu befreien könnte man noch darin erblicken, daß er doch nicht allein unserm sinnlichen Gefüle des Angenehmen und Unangenehmen, sondern auch der Vernunft die Entscheidung über unsern Willen geben will. Er stellt zwei Systeme einander entgegen, von welchen das eine nur der Empfindung, das andere nur der Vernunft das Urtheil über Gutes und Böses zugeschrieben habe; zwischen beiden will er einen mittlern Weg gehen. Denn er findet, daß oft viele Untersuchungen der Vernunft vorausgehen müssen, ehe wir unsern Geschmack über Gutes und Schönes zur Entscheidung bringen können. Daß es nicht anders sein kann, ergiebt sich, wenn wir bedenken, daß wir das Gute nach dem Nutzen zu messen haben und unser Urtheil über den Nutzen nur aus einer Überlegung über die Folgen der Handlungen sich ergiebt [1]. Über die Natur dieses mittlern Weges täuscht Hume sich jedoch nicht. Die Vernunft greift immer nur mittelbar in das sittliche Urtheil ein; ihre Untersuchungen sind nur vorläufig; kalt und ohne Interesse, wie sie ist, kann sie keinen Beweggrund zur Handlung abgeben; dieser muß in letzter Entscheidung vom Geschmack erwartet werden, welcher Vergnügen und Schmerz giebt und daher Glückselig-

1) Ib. III p. 228; ess. II p. 223 sqq.

keit und Elend bewirkt. Die Empfindung, welche die Natur in uns erweckt, ist also doch als die letzte Quelle des sittlichen Urtheils, so wie als der einzige Beweggrund unserer Handlungen anzusehn [1].

Bei diesen Grundsätzen läßt sich nicht erwarten, daß Hume die wahren Gründe unseres sittlichen Lebens uns aufdecken werde. Sie gestatten ihm jedoch einen freien Blick über die Erscheinungen in den Sitten der Menschen, zu deren Beobachtung sie auffordern, indem der weite Sinn, in welchem Hume die Wirkungen der Natur in unserer Seele faßt, durch keine theoretische Vorurtheile beschränkt wird. Hume's Zweifel an dem Materialismus, an der Befähigung der mechanischen Physik weiter in die Natur einzudringen, als die Erforschung der Erscheinungen und ihrer Vergesellschaftung reicht, lassen ihn alle die physischen Erklärungsweisen abschütteln, welche dem Gebiete der Sittlichkeit Abbruch thun. Die Philosophie, welche nur die Erfahrung zu ihrer Leitung nimmt, darf eben so wenig die Erfahrungen der Menschengeschichte, wie die Erfahrungen der übrigen Natur vernachlässigen und diese nicht zum Maßstabe für jene machen. Im Gebiete der Menschengeschichte, der menschlichen Bildung und Kunst zeigen sich nun noch ganz andere Gesetze wirksam, als wir nach mathematischen Principien in der Natur anzunehmen geneigt sind; da zeigt sich die Sympathie

1) Ess. II p. 226; 340; 349. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action. — — Taste, as it gives pleasure or pain, and therefore constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition.

als ein mächtiger Beweggrund, ohne Zweifel viel weiter reichend, als die wenigen analogen Erscheinungen, welche in der leblosen Natur gefunden werden könnten; da zeigt sich die weiteste Macht der Gewohnheit, welche über die entferntesten Zeiten sich erstreckt. Unsere Beobachtung über diese Dinge ist zwar noch sehr jung, aber dennoch läßt sie Gesetze uns ahnden, welche die Blüthe und den Verfall menschlicher Bildung beherschen, so wie wir denn voraussetzen müssen, daß nichts Zufälliges in diesen Dingen sei. Die Gewohnheit führt von der einen Zeit zu der andern hinüber; es ist eine Kette von Entwicklungen in der Geschichte der Menschen anzunehmen; wenn wir auch nicht viel Sicheres über diese Sachen zu erkunden im Stande sein sollten, ihre Wichtigkeit und ihr Nutzen ist doch so groß, daß keine Mühe in ihrer Erforschung gescheut werden darf; wenigstens eine Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf solche Gegenstände scheint nicht unmöglich [1].

Den Einflüssen der Sympathie und der Gewohnheit wird nun der weiteste Spielraum eröffnet. Der Nationalcharacter, welcher in der Geschichte eine so große Rolle spielt, beruht nach dem Urtheile Hume's mehr auf Sympathie als auf Clima und Boden des Landes; auf dieselbe ist auch die Liebe zum Ruhme, zur öffentlichen Achtung zurückzuführen mit allen ihren weitgreifenden Verzweigungen; wir suchen uns in ihr in Übereinstimmung mit unsern Genossen zu setzen; darauf beruht auch die Macht des Nachahmungstriebes, welcher die Menschen in ihrem

1) Ess. I p. 89 sqq.; 111 sqq.

geselligen Leben beherrscht [1]). In natürlicher Verbindung steht hiermit die Gewohnheit, welche von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt, allmälig sich weiter ausbildet und verfeinert. Die wichtigsten Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft gehen auf sie zurück. Eigenthum, Sprache, Geld sind von ihr geschaffen worden; die allgemeine Schätzung, welche auf die Keuschheit der Frau, auf des Mannes Muth Werth legt, hat dieselbe Quelle; in der Politik bewirkt sie die Anhänglichkeit an die Gesetze und an die Herrschaft, an welche wir seit lange gewohnt sind [2]). Es ist kein vereinzelter Einfall, daß Hume den Gedanken der ursachlichen Verbindung auf die Gewohnheit zurückführt; vielmehr er läßt die Gewohnheit wie eine zweite Natur auch über unser sittliches Leben herschen.

Wie weit er ihren Einfluß erstreckt, sieht man am deutlichsten aus seinen Untersuchungen über die Gerechtigkeit. Er unterscheidet zwei Arten der Tugenden, solche, welche unmittelbar aus dem natürlichen Instinct des Wohlwollens und der Sympathie hervorgehn, und die Gerechtigkeit mit ihrem Gefolge, in welcher er zwar die Wirkungen der Natur auch nicht verkennt, welche er aber doch vorherschend als ein Werk der Überlegung und der menschlichen Kunst betrachtet [3]). Dies zeigt sich daran, daß die

1) Hum. nat. II p. 72 sqq.; ess. I p. 201 sqq.

2) Hum. nat. II p. 58 sq.; III p. 170 sq.; 197 sqq.

3) Über den weitern und engern Gebrauch des Wortes natürlich s. Hum. nat. III p. 32 sqq.; ess. II p. 362. Hum. nat. III p. 37. Our sense of every kind of virtue is not natural; but — there are some virtues that produce pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance. — — Of this kind I as-

Gerechtigkeit nicht auf die innere Gesinnung, welche uns unmittelbar gefällt, sondern auf die äußere Handlung Gewicht legt. Sie beruht nicht auf der allgemeinen Menschenliebe, nicht auf dem Wohlwollen gegen Einzelne, sondern auf dem allgemeinen Nutzen der Gesellschaft, weswegen sie auch niemals rücksichtslos, sondern immer in Bezug auf den öffentlichen Nutzen geübt werden soll [1]). Wenn nun diese künstliche Tugend nicht auf den tugendhaften Triebfedern, welche die Einzelnen bewegen, sondern auf dem Ineinandergreifen der Handlungen verschiedener Personen beruht, so frägt es sich, welche Macht ein solches hervorbringen und sichern kann. Die menschliche Kunst, die Überlegungen der Vernunft werden freilich dabei nicht fehlen dürfen; aber Hume ist doch viel zu mistrauisch gegen die Schwächen der Vernunft, als daß er ihr die Entscheidung in einer so wichtigen Sache überlassen sollte. Aus sehr begreiflichen Gründen erklärt er sich gegen die entgegengesetzten Meinungen der Parteien seiner Zeit, sowohl gegen die Annahme einer göttlichen Einsetzung der Obrigkeit als gegen die Lehre von der Entstehung des Staats durch Vertrag. Beide haben zwar nicht ganz Unrecht; aber das Wahre in ihrer Lehre

---

sert justice to be. Ess. I p. 457; II p. 358 sq. The social virtues of humanity and benevolence exert their influence immediately, by a direct tendency or instinct, which chiefly keeps in view the simple object. — — The case is not the same with the social virtues of justice and fidelity. — — The benefit resulting from them, is not the consequence of every individual act; but arises from the whole scheme or system, concurred in by the whole, or the greater part of the society.

1) Hum. nat. III p. 38 sqq.; ess. III p. 364.

wenden sie unrichtig an. Von Gott ist alles eingesetzt; seine Vorsehung wird auch in der Einsetzung der höchsten Gewalt sich nicht leugnen lassen; aber alles, was er will, bewirkt er auch durch natürliche Mittel und die höchste Gewalt hat nicht mehr Recht ihren Ursprung von Gott abzuleiten, als ein jeder Usurpator [1]. Auch einen Vertrag kann man in der Bildung der Staaten anerkennen; denn ohne Übereinkunft der Bürger würden sie sich nicht regiren lassen, so wie auch gegenwärtig keine Gewalt sich behaupten kann, ohne die Meinung des mächtigsten Theiles im Volke für sich zu gewinnen. Aber der Vertrag mußte weder ausdrücklich geschlossen werden, noch konnte er die Gewalt der höchsten Obrigkeit in irgend ein bestimmtes Gesetz bringen; diese bildete sich nur allmälig, durch Gewohnheit, und es ist eine Thorheit zu behaupten, daß auch gegenwärtig noch die politische Gewalt auf einem Vertrage beruhe [2]. Die Geschichte zeigt uns, daß alle Staaten durch Usurpation und Eroberung sich gebildet haben [3]. Nicht der Vertrag darf als Grund der Staaten und des Rechts angesehn werden, sondern die ursprüngliche Neigung der Menschen sich in Gesellschaft zu begeben, welche durch die Überlegung des allgemeinen Nutzens geregelt wird; aus ihr geht der Vertrag oder vielmehr die Übereinkunft der Bürger hervor [4]. Wie wenig der Vertrag als Grund der Staaten und des Rechts angesehn werden könne, ergiebt sich alsbald, wenn man

1) Ess. I p. 443.
2) Ib. I p. 444 sq.
3) Ib. I p. 447 sqq.
4) Ib. p. 457 sq.

untersucht, worin der Vertrag besteht. Er ist ein Versprechen und man muß daher fragen, was uns dazu bestimme unser Versprechen zu halten [1]. Versprechungen sind menschliche Erfindungen, welche sich nur auf Bedürfnissen und Vortheilen der menschlichen Gesellschaft gründen, und so ist der Eigennutz auch die erste Quelle der Gerechtigkeit; aber eine gewisse Sympathie mit dem allgemeinen Wohle wird die Quelle der moralischen Billigung, welche man der Gerechtigkeit zollt [2]. Die künstliche Einrichtung des Staats hat nun doch ihre natürlichen Gründe. Der Naturzustand der Menschen, von welchem die Philosophen sprechen, ist eine bloße Fiction, wie das goldene Zeitalter der Dichter; die Menschen sind immer gesellig gewesen und die Anfänge der Überlegungen, welche zur Gerechtigkeit führen, haben unter ihnen immer Macht gehabt [3]. Hume schreibt nun gewöhnlich die Einrichtungen

---

1) Ib. p. 458 sq. We are bound to obey our sovereign, it is said; because we have a tacit promise to that purpose. But why are we bound to observe our promise? Hume will das Bindende der Versprechen im Naturrechte nicht angreifen, unterscheidet aber davon die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Beide haben verschiedene Gründe des Nutzens und sind nicht unbedingt. Die Convention der Gesellschaft bringt eine laxe Verbindung zum Versprechen; die strenge Verpflichtung zum Versprechen bringt erst die Obrigkeit; daher kann die Obrigkeit nicht auf strenger Verpflichtung zum Versprechen beruhen. Auch wissen nur die Philosophen vom Urvertrage und deswegen könnte er nur die Philosophen verpflichten. Die meisten Gründe gegen den Staatsvertrag, welche die historische Rechtsschule gebraucht hat, finden sich schon bei ihm. Hum. nat. III part 2 sect. 8. On the source of allegiance.

2) Hum. nat. III p. 74 sqq.; 106 sq.

3) Ib. III p. 64 sqq. 'Tis utterly impossible for men to remain any considerable time in that savage condition, which

des Staats der Übereinkunft zu, welche ihren Grund im Gefüle des gemeinen Nutzens hat; vom Versprechen und Vertrage will er sie unterschieden wissen [1]). Auf ihr beruht auch das Eigenthum. Er vergleicht sie mit der Weise, wie Gold und Silber zu Geld und die Sprache zum Ausdruck unserer Gedanken gestempelt worden [2]). Er meint, daß die ersten rohen Anfänge des Staats besonders durch den Krieg gegen äußere Feinde, welcher ein Oberhaupt forderte, zu weiterer Entwicklung kommen, und läßt alsdann die Gewohnheit an die Form der Herrschaft, welche sich allmälig gebildet habe, die bestimmte Staatsform zusammenhalten [3]), wobei er besonders auf das Willkürliche im Erbrecht und vorzüglich in der erblichen Staatsherrschaft aufmerksam macht. So wird ihm die Gewohnheit der Grund des positiven Rechts und er weiß die Vortheile, welche sie gewährt in einer ruhigen Entwicklung des Staats nach altem Herkommen, im Gegensatz gegen revolutionäre Störungen mit lebhaften Farben zu schildern, ohne doch dem absoluten Gehorsam gegen die althergebrachte Obrigkeit den letzten Zweck des Staats, den Nutzen des Gemeinwesens,

---

precedes society; but — his very first state and situation may justly be esteemed social.

1) Ess. II p. 361. If by convention be meant a sense of common interest; which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that in this sense, justice arises from human conventions. Hum. nat. III p. 59.

2) Ess. II p. 362; hum. nat. III p. 60.

3) Hum. nat. III p. 142 sqq.; ess. I p. 47.

aufopfern zu wollen[1]). Der Ordnung des Staats opfern wir einen Theil unseres Vortheils und unserer Freiheit auf; aber doch zu unserm eigenen Nutzen, denn der allgemeine Nutzen schließt den Nutzen der Einzelnen in sich. Daher sind Freiheit und Gehorsam in einem beständigen Streite untereinander in jedem Staatswesen, keine von beiden Mächten kann die andere völlig überwinden und eine völlig absolute Herrschaft läßt sich im Staate eben so wenig denken, als eine Freiheit, welche nicht durch das hergebrachte Ansehn der Obrigkeit beschränkt würde[2]).

Wir sehen, daß diese Grundsätze zwischen der Macht der ursprünglichen Natur und der Macht der Gewohnheit schwanken; die erstere herscht in dem Rechte unvergänglicher Triebe von Anfang an, die andere soll uns zu fortschreitenden Entwicklungen führen. Dieses Schwanken sagt dem skeptischen Sinne des Mannes noch in seinen praktischen Urtheilen zu, obgleich ihm sein geschichtlicher Sinn zu allgemeinern Ergebnissen treiben möchte. Daher wagt er nicht einmal ein unbedingtes Lob der freien Verfassung oder der beschränkten Monarchie auszusprechen. Sein allgemeiner geschichtlicher Sinn läßt ihn seinen Gesichtskreis über das politische Leben hinaus erstrecken; er sieht auf die allgemeine Bildung in Künsten und Wissenschaften, deren Fortschritte denn doch über die vergäng-

1) Hum. nat. p. 160 sqq.; 165 sqq.; ess. I p. 46. Habit soon consolidates what other principles of human nature had imperfectly founded.

2) Ess. I p. 47. In all governements, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between authority and liberty; and neither of them can ever absolutely prevail in the contest.

liche Dauer der Staaten hinweggehen. Der Satz, welchen man aus der alten Geschichte gezogen hatte und auch auf die neuere anwenden wollte, daß Künste und Wissenschaften nur unter freien Verfassungen zur Blüthe gelangen und mit dem Verfall der Freiheit sinken, die neuere Geschichte bestätigt ihn nicht; die Beispiele von Rom, von Florenz und besonders von Frankreich widerlegen ihn [1]. Hume giebt es darum doch nicht auf ein Gesetz für diese Entwicklungen des Geistes zu finden, weil er davon überzeugt ist, daß sie nicht allein von dem Auftreten besonders begabter Naturen abhängig sind, sondern einen Grad allgemeiner Bildung unter den Völkern zu ihrer Grundlage voraussetzen [2]. Er stellt nun die Regel auf, daß der erste Ursprung der schönen Künste und Wissenschaften nur unter einem freien Volke sich ergeben konnte, daß hierzu der Wetteifer miteinander verkehrender Staaten von mächtiger Wirkung sein mußte, daß aber alsdann die Fortpflanzung von Künsten und Wissenschaften unter jeder Art politischer Herrschaft möglich war, nur daß die schöne Kunst leichter in Monarchien, die Wissenschaft leichter in freien Verfassungen gedeihen würde. Künste und Wissenschaften erscheinen ihm dabei als Pflanzen, welche, wenn sie einmal Boden gefaßt haben, nicht leicht sich ausrotten lassen. Die Gewohnheit an dem süßen Genuß ihrer Früchte trägt sie. Nun fügt aber Hume noch eine vierte Regel hinzu;

---

1) Ib. I p. 91 sqq. Etwas günstiger für die freien Verfassungen fällt sein Urtheil in Bezug auf den Handel aus, weil die absolute Monarchie die Aristokratie begünstigt und dies dem Handel nachtheilig ist. Ib. p. 94 sq.

2) Ib. I p. 114 sq.

er meint, wenn Künste und Wissenschaften in einem Volke ihre Blüthe erreicht hätten, dann neigten sie sich in natürlicher Weise ihrem Verfall zu und möchten nicht leicht wieder zur Blüthe in demselben Volke gelangen [1]). Für diese Regel weiß er wohl manche Gründe anzuführen, welche aber doch nicht aus seinen allgemeinen Grundsätzen geschöpft sind. Er vergleicht Künste und Wissenschaft auch darin mit Pflanzen, daß sie zuweilen einer Erneuerung ihres Bodens bedürften um ihre Nahrung nicht zu erschöpfen. Man sieht, das Gesetz der Gewohnheit bietet ihm doch keine Sicherheit für ein beständiges Fortschreiten. Der Mensch hat nicht zu erwarten, daß seine Werke ewig dauern werden; nicht einmal Gott scheint seinem Werke, der Welt, Ewigkeit zu versprechen. Wir haben uns bei allen menschlichen Dingen an ihre Vergänglichkeit zu erinnern und müssen nichts Unsterbliches bauen wollen [2]).

Merkwürdig ohne Zweifel sind diese Versuche allgemeine Gesetze für die sittliche Weltordnung zu finden, wie sie mitten aus einer naturalistischen Weltansicht heraus sich Bahn brechen. Sie geben Zeichen einer kommenden Zeit ab. Wie skeptisch war doch der Sinn dieses Mannes; aber zu welchen kühnen Vermuthungen über das Gesetz, nach welchem Staaten und Völker, nach welchem die Bildung der ganzen Menschheit sich bewegen soll, sieht er sich hingetrieben. Die Zweifel an seinen Vermuthungen bleiben nun freilich nicht aus; die Grundsätze seiner Lehre wollen die weiten Aussichten seiner praktischen Überlegun-

1) Ib. p. 116 sqq.
2) Ib. I p. 504.

gen nicht rechtfertigen; aber das praktische Interesse ist bei ihm doch viel lebendiger als seine theoretischen Zweifel und wurzelt in sehr allgemein verbreiteten Überzeugungen, von welchen seine Bestrebungen getragen werden. Man darf wohl erwarten, daß auch diese zweifelhaften Vermuthungen nicht ohne Nachwirkungen geblieben sein werden.

Von den Lehren Hume's haben unstreitig seine skeptischen Bedenken über die Erkennbarkeit der Dinge und ihrer ursachlichen Verbindung das meiste Aufsehn gemacht und die weiteste Wirkung gehabt. Sie lagen in der Richtung der sensualistischen Schule, zu welcher er sich ohne Rückhalt bekennt, und zeigen in sehr lehrreicher Weise, wie dieselbe in ihrer Auflösung begriffen war. Doch hat Hume, was die skeptischen Gründe betrifft, mehr zusammengetragen, was seine Vorgänger schon erörtert hatten, als Neues hinzugefügt. Schon hatte Locke allerlei Zweifel aufgeregt, schon hatten Glanvill, Collier, Berkeley die Begriffe der Substanz, der ursachlichen Verbindung, des Allgemeinen von sensualistischen Grundsätzen aus angegriffen und waren zu dem Ergebnisse gekommen, daß alle unsere Sinne nur Erscheinungen uns erkennen ließen. Was Hume zu diesen skeptischen Überlegungen hinzufügte, war hauptsächlich die Bestreitung der Ansicht, welche aus Nachwirkungen der Cartesianischen Schule und aus der zweideutigen Rolle der Reflection in der Lockischen Lehre sich herschrieb, daß die Einheit unseres Ich, der geistigen Substanz, durch unsere sinnliche Erfahrung uns besser beglaubigt würde, als das Dasein der äußern Natur. Von dieser und von manchen andern Voraussetzungen, welche den Abschluß der sensualistischen Kritik aufhielten, reinigte

Hume die Lehren seiner Schule und der Satz trat nun ohne Beschönigung hervor, daß unsere theoretische Vernunft in reiner Passivität die Vorstellungen in uns kommen und gehen lasse; auch in Unterscheidung und Verbindung derselben haben wir kein freies Denken in Anspruch zu nehmen; die Gesetze der Ideenassociation bringen in unserer Einbildungskraft diese Gestaltungen unserer Gedanken ohne unser Zuthun hervor.

Nach der Richtung der Zeit mußte dieses skeptische Ergebniß eine viel stärkere Wendung gegen den herschenden Dogmatismus in der Naturwissenschaft als gegen die moralischen Wissenschaften nehmen, welche weniger Ansprüche auf sichere Begründung machen konnten. Die Mathematik, welche es unternommen hatte sichere Grundsätze für die Körperlehre darzubieten, wurde auf ihre Untersuchungen abstracter Begriffe beschränkt, welche über Thatsachen nichts entscheiden könnten; über die Eigenschaften der Körperwelt irgend etwas Sicheres zu finden mußte als ein vergebliches Bestreben erscheinen, nachdem sich ergeben hatte, daß nicht weniger die sogenannten ursprünglichen als die abgeleiteten Eigenschaften der Dinge nur Empfindungen unserer Sinnlichkeit darstellten. Da man nun auf solche Empfindungen alle unsere Gedanken zurückgeführt sah, mußte man sich entschließen zunächst nur die Perceptionen unserer Seele und ihre Folgen in uns zum Gegenstande der rein theoretischen Untersuchungen zu machen. Wozu schon Locke den Anlauf genommen, das ist bei Hume völlig entschieden; die theoretische Philosophie ist nur empirische Psychologie; von Physik und Metaphysik, von der Erforschung der Gegenstände außer uns hat

sie sich völlig losgesagt. Zwar bestreitet Hume auch die Erkennbarkeit der Seele ihrer Substanz nach; aber von dem Cartesianischen Grundsatze ist bei ihm doch zurückgeblieben, daß die Erscheinungen des Ich den ersten, und nun auch den einzigen Gegenstand der Philosophie abgeben.

Aber in der Analyse unserer Seele ließ sich nicht übersehn, daß auch praktische Beweggründe unter unsern theoretischen Überzeugungen auftreten. Wir haben bemerkt, daß schon immer die Lockische Schule den praktischen Untersuchungen sich zugewandt hatte. Je mehr sie von Physik und Metaphysik abkam, je stärker ihre skeptische Neigung hervortrat, um so mehr mußte sie einen Halt in der Gewißheit praktischer Überzeugungen suchen. Der Dualismus, welcher unserer neuern Philosophie ihre Probleme stellt, hat sich nun bei Hume völlig auf den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis geworfen. Unsere theoretische Vernunft, durch die Erscheinungen bestimmt, ein unthätiges Wesen, nur sinnliche Eindrücke und sinnliche Bilder in sich hegend, sie findet keine Entscheidung; dem Flusse der Erscheinungen hingegeben, schwankt sie und überläßt uns dem Zweifel. Das praktische Leben dagegen ergreift uns mit Gewalt; die Leidenschaft nöthigt uns Entscheidungen ab; ein lebhafterer Eindruck, sei es in unmittelbarer Empfindung, sei es in der Verkettung der natürlichen Triebe, zwingt uns zum Glauben; da schwindet der Zweifel an dem Dasein der Außenwelt, an der Identität unseres Ich, an der ursachlichen Verbindung, an der Substanz der Dinge und ihren sinnlichen Eigenschaften; im praktischen Leben treten wir mit einem Schlage aus allen den Bedenklichkeiten heraus, welche uns die kalt

überlegende Vernunft entgegenwirkt; da bestimmen uns Instinct und Leidenschaft in der Verkettung der Dinge uns zu behaupten und die Gefüle der Lust zu suchen, welche unsern Geschmack locken.

Bei dem Streite, in welchem nun Hume Vernunft und praktisches Leben findet, ist er doch bemüht seine Ansicht von dem letztern sehr eng an seinen Sensualismus heranzuziehn. Was uns im praktischen Leben bestimmt, ist doch auch eine Empfindung, der Lust und der Unlust, der Sympathie; die moralischen Unterschiede, welche uns bewegen, werden durch einen feinern Sinn empfunden, durch den Geschmack für das Gute und Böse, für das Schöne und Häßliche. Wenn dazu Überlegungen der Vernunft treten, um uns Nutzen oder Schaden für uns und das Gemeinwesen abwägen zu lassen, so kommt die Entscheidung doch nur vom Sinn für Angenehmes und Unangenehmes, und indem die Vernunft zu sprechen scheint, ist es nur die beruhigte Leidenschaft, welche ihren Überlegungen Raum gestattet und den Ausschlag giebt. Genug die Vernunft bleibt immer das leidende Wesen, welches nur durch sinnliche Eindrücke oder ihre Folgen in Bewegung gesetzt werden kann.

Aber nun ergiebt sich in dieser Analyse der Erscheinungen das Problem, wie andere als die gegenwärtigen Eindrücke eine solche Lebhaftigkeit gewinnen können, daß sie unsern Willen bestimmen. Dies findet im praktischen Leben immer statt, denn nur der Gedanke des künftigen Gutes oder Übels bewegt uns zur Handlung; nicht die gewisse gegenwärtige Thatsache, sondern die Thatsache, welche mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit er-

hat, wie in der Natur Fortschritte des Lebens sich bilden, wie namentlich in der Geschichte der menschlichen Bildung allmälig aus der ursprünglichen Rohheit höhere und höhere Stufen der Entwicklung sich ergeben haben, ohne daß die leidende Vernunft hierzu irgend etwas hätte beitragen können. Er ist nicht der Meinung Pascal's, daß die Natur ohne Fortschreiten immer nach denselben Gesetzen, aus denselben Trieben heraus alle ihre lebendigen Kräfte wirken lasse. Vielmehr die Spuren ihrer Vergangenheit gehen auf die Gegenwart über; durch die frühere Übung gewinnt sie eine größere Leichtigkeit in der Vollziehung ihrer Werke. Wie der Mensch nicht allein seinen gegenwärtigen Eindrücken unterworfen bleibt, sondern durch die Nachwirkungen seiner Ideenassociationen auch für die Zukunft praktisch zu sorgen beginnt, so ist auch die Natur ein lebendig sich entwickelndes Wesen, welches gleichsam Zwecke betreibt, indem es seine frühern Erfahrungen für die Zukunft zu benutzen weiß. Diese Beobachtung, welche Hume gemacht hat, greift tief in die Verzweigung seiner Begriffe ein. Warum verwirft er wohl, so entschieden, wie es kaum einem Skeptiker anstehen möchte, die Gleichzeitigkeit der Ursach und der Wirkung? Die Vergangenheit soll eben den Keim der Zukunft in sich tragen. Seine Ansicht von der Entwicklung des Lebens ist deterministisch; das Frühere bestimmt das Spätere. So wird alles von einer ursprünglichen Natur der Dinge abhängig gemacht; aber außer den unmittelbaren Wirkungen der Naturtriebe haben wir auch die mittelbaren Wirkungen der Gewohnheit in Anschlag zu bringen, welche die Vervollkommnung der Dinge, gleichsam einen Zweck betreibt, obwohl wir

keinen letzten Zweck absehn können, weil der allgemeine Lauf der Natur doch immer wieder der Blüthe den Verfall, dem Entstehen das Vergehen folgen läßt.

Wir würden uns vergeblich abmühn, wollten wir es versuchen einen festen Halt zu bringen in den Gang dieser Beobachtungen Hume's über den Lauf der Natur, welche es verschmähen durch Grundsätze der Vernunft auf die Gründe der Erscheinungen zu kommen. Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß der Begriff der Gewohnheit, welchen er zur Erklärung unseres praktischen und theoretischen Lebens verwandte, eine von den Grenzscheiden bezeichnet, in welchen Natur und Vernunft zusammentreten. Daß Hume ihn unbedingt in das Gebiet der Natur zog, zeigt die Macht der naturalistischen Ansicht, unter welcher er stand; daß er ihm eine größere Bedeutung gab, als die Grundsätze einer reinen Naturforschung gestatten, beweist sein Interesse für das praktische Leben, welches ihn dahin zog auch den Überlegungen der Vernunft, unter welchem Namen es auch sei, seine Achtung zu schenken. Die Schwankungen, in welche er hierdurch gezogen wird, sind charakteristisch für die Stellung der Philosophie zu seiner Zeit. Von den sensualistischen Grundsätzen der Lockischen Schule wurde er in richtiger Folgerung dahin getrieben der theoretischen Vernunft jede freie, selbständige Thätigkeit abzusprechen; die Vernunft ist nur eine Sklavin der Eindrücke, der Leidenschaften; aber die Lockische Schule hatte auch die Philosophie zur psychologischen Beobachtung angetrieben und in ihr konnte man das Spiel der praktischen Triebe und die Fortschritte der menschlichen Bildung nicht

bei der Bildung der Erfahrung betheiligt sei [1]). Hume ist der entschiedenste Verächter der Vernunft; nur durch Eindrücke, Leidenschaften, ruhige oder stürmische, will er unser Leben bewegen lassen; an der Bildung unserer Gewohnheiten hat sie keinen Theil. Seiner skeptischen Weise nach drückt er sich weniger bestimmt über den positiven Grund der Gewohnheit aus. Nachdem aber die Vernunft entfernt ist, was wird anders übrig bleiben sie zu begründen, als die Natur? Sie ist die wahre, aber verborgene Ursache, welche die Verkettung der Erscheinungen in uns und außer uns bewirkt. Man würde ihn ganz falsch verstehn, wenn man ihm die Meinung zuschriebe, als wäre eine solche Ursache nicht vorhanden; er hat nur seine Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Natur, im Besondern nemlich; denn im Allgemeinen steht es ihm fest, daß die Natur unser ganzes Leben beherscht. Wie entschieden weist er die Lehren zurück, welche unser Leben frei machen wollen von der allgemeinen Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit der Natur ist alles unterworfen. Einen Gott läßt er sich wohl gefallen, den wir nach einer entfernten Analogie mit dem Menschen uns denken mögen [2]); aber gegen die besondere Vorsehung Gottes und gegen ein künftiges Leben unserer Seele hat er seine Zweifel [3]). Er will eben nichts dem allgemeinen Laufe der Natur entziehn, welcher entstehen und vergehen läßt. Auch

---

1) L. l. Nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference; — —. he should be convinced that his understanding has no part in the operation.

2) Ess. II p. 596.

3) Ib. p. 148 sqq.

unser praktisches Leben wird der Natur in allen Stücken unterworfen. Denn wenn wir die Schwankungen beseitigen, welche der Streit zwischen theoretischen und praktischen Überzeugungen in seine Lehren bringt, läuft seine Meinung darauf hinaus, daß in zwei Weisen unser Leben von der Nothwendigkeit beherscht wird, unmittelbar nemlich durch den Instinct, mittelbar durch die Gewohnheit. Der erstere ist die unmittelbare, die andere die mittelbare Macht, welche die Natur über uns ausübt. Wir werden nicht daran zweifeln können, daß Hume durch den Naturalismus seiner Zeit geleitet wird; so weit reichte sein Skepticismus nicht ihn zu beseitigen; nur verstärkt hat er seine Macht, indem er uns die Hoffnung abschneidet, daß wir uns zur Einsicht in das uns beherschende Princip erheben könnten, und deswegen einer uns unbekannten Natur uns unterwirft.

Doch einige Einsicht scheint er uns zu gestatten, ja eine neue Aussicht wenigstens in die Mittelursachen, in die Werkzeuge und Wirkungsweisen der Natur uns zu eröffnen. Er führt die Gewohnheit in die Untersuchungen der Natur als ein wirksames Gesetz ein. Das Auftreten dieses Begriffs in der Philosophie ist freilich nicht neu; Hume selbst erinnert daran, daß er gleiche Bedeutung habe mit dem Begriffe der Fertigkeit (habit), welchen die Scholastiker nach dem Aristoteles zur Erklärung der sittlichen Tugenden und der fortschreitenden Entwicklung der Vernunft zu gebrauchen pflegten. Das Neue ist nur, daß wir das Gesetz der Gewohnheit unter den Gesetzen der Natur auftreten sehen. Hume bedarf desselben unter diesen Gesetzen, weil er seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet

hat, wie in der Natur Fortschritte des Lebens sich bilden, wie namentlich in der Geschichte der menschlichen Bildung allmälig aus der ursprünglichen Rohheit höhere und höhere Stufen der Entwicklung sich ergeben haben, ohne daß die leidende Vernunft hierzu irgend etwas hätte beitragen können. Er ist nicht der Meinung Pascal's, daß die Natur ohne Fortschreiten immer nach denselben Gesetzen, aus denselben Trieben heraus alle ihre lebendigen Kräfte wirken lasse. Vielmehr die Spuren ihrer Vergangenheit gehen auf die Gegenwart über; durch die frühere Übung gewinnt sie eine größere Leichtigkeit in der Vollziehung ihrer Werke. Wie der Mensch nicht allein seinen gegenwärtigen Eindrücken unterworfen bleibt, sondern durch die Nachwirkungen seiner Ideenassociationen auch für die Zukunft praktisch zu sorgen beginnt, so ist auch die Natur ein lebendig sich entwickelndes Wesen, welches gleichsam Zwecke betreibt, indem es seine frühern Erfahrungen für die Zukunft zu benutzen weiß. Diese Beobachtung, welche Hume gemacht hat, greift tief in die Verzweigung seiner Begriffe ein. Warum verwirft er wohl, so entschieden, wie es kaum einem Skeptiker anstehen möchte, die Gleichzeitigkeit der Ursach und der Wirkung? Die Vergangenheit soll eben den Keim der Zukunft in sich tragen. Seine Ansicht von der Entwicklung des Lebens ist deterministisch; das Frühere bestimmt das Spätere. So wird alles von einer ursprünglichen Natur der Dinge abhängig gemacht; aber außer den unmittelbaren Wirkungen der Naturtriebe haben wir auch die mittelbaren Wirkungen der Gewohnheit in Anschlag zu bringen, welche die Vervollkommnung der Dinge, gleichsam einen Zweck betreibt, obwohl wir

keinen letzten Zweck absehn können, weil der allgemeine Lauf der Natur doch immer wieder der Blüthe den Verfall, dem Entstehen das Vergehen folgen läßt.

Wir würden uns vergeblich abmühn, wollten wir es versuchen einen festen Halt zu bringen in den Gang dieser Beobachtungen Hume's über den Lauf der Natur, welche es verschmähen durch Grundsätze der Vernunft auf die Gründe der Erscheinungen zu kommen. Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß der Begriff der Gewohnheit, welchen er zur Erklärung unseres praktischen und theoretischen Lebens verwandte, eine von den Grenzscheiden bezeichnet, in welchen Natur und Vernunft zusammentreten. Daß Hume ihn unbedingt in das Gebiet der Natur zog, zeigt die Macht der naturalistischen Ansicht, unter welcher er stand; daß er ihm eine größere Bedeutung gab, als die Grundsätze einer reinen Naturforschung gestatten, beweist sein Interesse für das praktische Leben, welches ihn dahin zog auch den Überlegungen der Vernunft, unter welchem Namen es auch sei, seine Achtung zu schenken. Die Schwankungen, in welche er hierdurch gezogen wird, sind charakteristisch für die Stellung der Philosophie zu seiner Zeit. Von den sensualistischen Grundsätzen der Lockischen Schule wurde er in richtiger Folgerung dahin getrieben der theoretischen Vernunft jede freie, selbständige Thätigkeit abzusprechen; die Vernunft ist nur eine Sklavin der Eindrücke, der Leidenschaften; aber die Lockische Schule hatte auch die Philosophie zur psychologischen Beobachtung angetrieben und in ihr konnte man das Spiel der praktischen Triebe und die Fortschritte der menschlichen Bildung nicht

außer Acht lassen; hierhin wenden sich nun die fruchtbarsten Bemerkungen, zu welchen Hume seinen Geist sammelt; sie können als Vorboten einer spätern Philosophie angesehn werden, welche die Gesetze der menschlichen Geschichte zu erforschen und die Grenzscheiden zwischen Vernunft und Natur zu bestimmen unternahm. Die Grundsätze des Sensualismus jedoch, welche Hume's Zeit gefangen hielten, gestatteten es nicht den wahren Charakter und die tiefern Beweggründe der menschlichen Handlungen und der menschlichen Geschichte zu erforschen. Einer Philosophie, welche überall nur die Wirkungen der Natur zu erblicken gewohnt war, mußten die Fortschritte des vernünftigen Lebens wie ein Wunder erscheinen. Und so stellen sie in Hume's Lehre sich dar. Er erstaunt darüber, daß wir von der Gewalt des gegenwärtigen Eindrucks uns losreißen können; nur die noch größere Gewalt der vergangenen Eindrücke in ihrer Gesammtheit scheint ihm das Räthsel lösen zu können. Da ist er weit davon entfernt die Wahrheit der ursachlichen Verbindung zu bezweifeln. Die Gewohnheit verbindet Vergangenes und Gegenwärtiges mit Nothwendigkeit; sie trägt die Vergangenheit in die Gegenwart herüber; sie läßt uns beide in unserm Denken mit einander verbinden und zwischen unserm Denken und dem Gange der Natur ist eine wunderbare Harmonie. Das ist der Mechanismus der innern Bewegungen, welcher uns weiter und weiter führen soll. Seltsam, daß eine mechanische Wiederholung früherer Eindrücke uns weiter bringen soll, als wir schon früher waren. Oder thun es die neuerweckten Eindrücke, sie welche nur in ein neues Leiden uns versetzen können?

Die Leidenschaften sind das thätige Princip in dieser Philosophie; sie gelten mehr als ihre Sklavin, die Vernunft.

Ohne Frage haben die Zweifel Hume's gegen die ursachliche Verbindung, gegen die Substanz der Dinge, gegen die Erkennbarkeit unseres Ich und der Außenwelt eine starke Aufregung in die Gedanken der Zeit und der Folgezeit geworfen. Sie mußten den Glauben an die theoretische Sicherheit der Erfahrung, wie sie der gesunde Menschenverstand zu betrachten pflegt, für die Sensualisten erschüttern; sie waren geeignet Zweifel gegen die Grundsätze des Sensualismus selbst zu erregen. Aber Hume's Lehre verdeckte auch die Kraft dieser Zweifel. Sie sind bei ihm doch immer nur als die schon von seinen Vorgängern vorbereiteten Folgerungen der theoretischen Forschung vorhanden und er selbst ist weit davon entfernt müßigen Theorien sich hingeben zu wollen; sein praktischer Sinn läßt den Glauben an den gesunden Menschenverstand unerschüttert und der gesunde Menschenverstand ist, wie es zu geschehn pflegt, von den Ergebnissen der herschenden Theorie befangen, wie sie die nächst vorhergehende Zeit ausgebildet hatte, von den Ansichten des Naturalismus. In den Zweifeln Hume's zeigt sich daher nur, daß der Naturalismus mit seinen eigenen Grundlagen noch nicht ganz einig war. In seiner Theorie über die Gewohnheit verräth sich auch, daß man, geleitet von der Erfahrung, einen Übergang von den Grundsätzen des Naturalismus zu der Erklärung des praktischen Lebens suchen mußte. Trotz seines skeptischen Gegensatzes zwischen praktischem Leben und theoretischer Vernunft hat er den Anfang damit gemacht beide

Neuntes Buch.

Der Sensualismus und Naturalismus in Frankreich.

Erstes Kapitel.

C o n d i l l a c.

In Frankreich hatte sich die rationalistische Schule und die gelehrte Behandlung der Philosophie doch länger behauptet als in England. Die Cartesianische Schule hatte hier ein tief begründetes Ansehn; sie beherschte doch die philosophischen Gedanken in einem viel weitern Gesichtskreise als Newton's Physik; durch sie kam auch ein schwacher Eindruck der Leibnizischen Schule nach Frankreich. Überdies die Hierarchie, mit der absoluten Monarchie verschmolzen, hielt an den Formeln der Schule fest und selbst der classische Geschmack in den Werken der schönen Kunst begünstigte eine steife Überlieferung wie in den Sitten, so in den Wissenschaften. Die Prosa der Franzosen bewahrte lange eine förmliche Haltung und stimmte sich nicht so bald zum Tone des leichten Gesprächs herab, welcher sonst dem Geschmacke dieses Volkes so sehr zusagt. So kam auch die Philosophie des gesunden Menschenverstandes bei den Franzosen später zu Ansehn, als bei den Engländern; nachdem sie aber die ihr entgegenstehenden Hinderniſſe überwunden hatte, brach sie nun um so unauf-

haltsamer hervor, wurde bald ein Gemeingut aller derer, welche die Meinung leiteten; wies alles an die Erfahrung, an die Sinne, an die Natur, warf alle ihre Gegner nieder und verspottete jeden, welcher die alten Überlieferungen zu vertheidigen wagte.

Welch ein Abstand zwischen den Gedanken eines Pascal, eines Malebranche, welche zuerst die Französische Sprache mit philosophischen Untersuchungen vertraut gemacht hatten, und zwischen der Französischen Philosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Wir fülen es wohl, daß in dieser nicht der Geist des Französischen Volkes sich aussprach, sondern eine überreizte Stimmung, welche vom Gange der wissenschaftlichen Entwicklung geweckt, im Kampf gegen das Vorurtheil übermüthig, siegestrunken sich erhob. Zu andern Zeiten war das Französische Volk Geistern von feurigem Aufschwung, von tiefer Betrachtung gefolgt, jetzt lauschte es dem Spotte, dem nichts heilig zu sein schien, und leichtsinnigem Witze, welcher seinen Sieg über das tiefsinnige Vorurtheil feierte. Dies war das Volk, welches das Jahrhundert der Philosophie auspries; schnell hatte es seine Führer, in jähem Übergange seine Überzeugungen gewechselt.

Wie bei den Engländern, haben wir auch hier eine große Masse Philosophirender vor uns, welche das leichtfaßliche Gewebe des gesunden Menschenverstandes angelockt hatte. Um so größer mußte sie sein, je größer unter den Franzosen immer die Herrschaft der Gesellschaft und der Mode gewesen ist. Alles hielt sich für berechtigt in
n der Wissenschaft seine Stimme abzugeben, nachdem
scholastische Miene, ihre Kunstsprache, ihren stei-

fen Ernst und ihren eisernen Fleiß abgelegt hatte. Wer nicht selbst zu denken wußte, der fühlte sich doch durch den geselligen Verkehr mit denkenden Geistern berechtigt auch seine Meinung geltend zu machen und an der Aufklärung des Jahrhunderts mitzuarbeiten. Nicht in den Schulen wurde die Philosophie gelehrt; in der Welt lernte man sie kennen; das einsame Nachdenken des Forschers wurde weniger für sie in Anspruch genommen, als der Gesellschaftssal, in welchem man der Armuth der Frauen und dem Witze schöner Geister huldigte. Die geselligen Kreise sind berühmt, welche in dieser Zeit Frauen um sich versammelten, um den Philosophen die Verbreitung ihres Namens und ihrer Gedanken zu sichern. Ernste Philosophen schämten sich nicht ihren Freundinnen ihre Lehren zur Prüfung vorzulegen, ja sie rühmten sich sie von ihnen empfangen zu haben. So tief in das Gemeinverständliche war diese Philosophie hinabgedrungen. Die Natur hat für uns alle in gleicher Weise gesorgt. Es bedarf nur des Muthes seine Vorurtheile abzuschütteln, um den Namen eines Philosophen zu verdienen.

Das kleinliche Getriebe der geselligen Plaudereien, ja die große Masse der Litteratur, welche in ihm ihren Ruhm fand, kann hier nur erwähnt werden. Wir müssen uns darauf beschränken den allgemeinen Zug zu bezeichnen, in welchem die ernstern Arbeiten der Denker dieser Zeit sich bewegten. Selbst große Namen, welche mit Leidenschaft in den Gang der Wissenschaft eingriffen und von augenblicklicher, weit verbreiteter Wirkung ihre Bemühungen gekrönt sahen, können wir nur flüchtig berühren, um den wissenschaftlichen Kern im Auge zu behalten, wel-

cher in dieser gährenden Entwicklung den Mittelpunkt bildet.

Es war doch keinesweges nur eine Stimmung des Französischen Volkes oder der höhern Kreise seiner Gesellschaft, welche in der Mitte des 18. Jahrhunderts die philosophische Bewegung in Frankreich hervorbrachte. Von England kam sie herüber, von Frankreich aus verbreitete sie sich über Europa, wenn auch nicht mit derselben Ausschließlichkeit, mit welcher sie die Meinung in Frankreich beherschte. Nicht leicht giebt es einen Mann, welcher die Umwandlung seiner Zeit so entschieden bezeichnet und so entschieden in ihr als Führer sich zu behaupten weiß, wie dies von Voltaire gilt. An seinen Namen knüpfen sich auch die Triumphe, welche sie auf ihrem Gange durch Europa feierte. Er hatte das Beispiel gegeben, daß weder Kerker noch Verbannung sie zu hemmen vermöchte. Aus England, wohin er hatte fliehen müssen, brachte er die philosophischen Hülfstruppen, welche von wissenschaftlicher Seite her den Sieg entscheiden sollten. Er empfal die Newtonsche Physik, die Lockische Philosophie; auch von Berkeley's Zweifeln gab er einen Abriß; die Deisten hatten ihm Waffen gegen die Priester und das Christenthum gegeben. Weiter als Bolingbroke ging er nicht; im Streite gegen die religiöse Unduldsamkeit hielt er doch die Religion für einen wohlthätigen Zügel für das Volk und konnte selbst die Verehrung eines natürlichen Gottes empfehlen. Die philosophischen Gedanken, welche er vortrug, sind erborgt; aber sein Spott über die alte Philosophie des Rationalismus, über die christliche Theologie, welche mit ihr im Bunde zu stehen schien, die leichtver-

ständliche Weise, in welcher er die Gedanken der Englischen Sensualisten in Umlauf zu setzen, ihre Folgerungen bei jeder Gelegenheit des Tages geltend zu machen wußte, haben die größten Erfolge gehabt. In sehr abstechender Weise stand ihm J. J. Rousseau zur Seite; nicht weniger leidenschaftlich in seinen Meinungen, wußte er im Namen der Tugend, welche von jeder Sitte sich entband, eine glänzende Beredsamkeit zu entfalten, welche, allem Angebildeten feind, das Recht uns zu leiten nur der Natur gestatten wollte. Mit den Menschen, wie mit sich selbst zerfallen, konnte er doch nicht ablassen einen tiefern Grund zu suchen, von welchem aus alles sich erneuen und versöhnen sollte. Er verehrte Gott, wie er die Natur verehrte; aber in dem verworrenen Getriebe, in welchem er die Wissenschaft und die Cultur der Menschen fand, konnte er nur die Eitelkeit, die Leidenschaft entdecken, welche ihn selbst verzehrte. Mit allem in Streit, was der geschichtliche Gang der menschlichen Bildung gebracht hatte, glaubte er das Messer an die Wurzel ihrer Entwicklung legen zu müssen. Seine Gedanken drangen nun ohne Zweifel tiefer ein, als Voltaire's flüchtiger Spott; sie führten ihn zu Fragen über Umgestaltungen des sittlichen Lebens, welche die innerste Natur dieser Zeiten aufregten. Über sie hier zu reden müssen wir jedoch verschieben, weil sie nur zur Seite des allgemeinen Entwicklungsganges liegen, welchen die Französische Philosophie nahm.

Voltaire und Rousseau wurden durch einen Verein glänzender Talente leitende Häupter der litterarischen Bewegung, unter welcher die Französische Philosophie des 18. Jahrhunderts sich bildete. Sie waren ohne Zweifel

die ursprünglichsten Geister unter vielen andern Talenten, welche damals sich regten. Ihre Werke sind Muster geblieben. Die meisten Männer, welche um sie herumstehen, zeigen entweder ein beschränkteres Talent oder eine weniger selbständige, schwankendere Bildung. Doch waren unter ihnen noch immer sehr einflußreiche, für ihre Zeit bedeutende Männer. Zu erwähnen dürfen wir nicht vergessen den Einfluß, welchen die große Encyklopädie, von d'Alembert und Diderot seit der Mitte des 18. Jahrhunderts angefangen, von dem letztern allein fortgesetzt und vollendet, auf die allgemeine Überzeugung ausübte. Man sah in ihr einen großen Abschluß der wissenschaftlichen Forschungen, welche die neuere Zeit gebracht hatte, einen Triumph der gewonnenen Aufklärung. Sie versammelte eine Menge von Männern um eine Fahne, alle mit den Herausgebern in demselben Sinn gestimmt; die Encyklopädisten konnten für die stärkste Cameradschaft der damaligen Zeit gelten. In einem weiten Kreise hatten die Artikel der Encyklopädie entscheidendes Ansehn. Die Ausbreitung dieses Ansehns wurde dadurch nur gefördert, daß die Herausgeber durch die Censur genöthigt waren eine kluge Zurückhaltung zu beobachten, obwohl ihre deistischen Ansichten außer Zweifel waren und man sie und ihre Mitarbeiter von dem Verdachte des Atheismus nicht freisprechen konnte. Beide Herausgeber hatten als Philosophen einen Namen, ohne daß man ihnen doch eine bleibende Wirkung auf den Gang der Entwicklung zuschreiben könnte. D'Alembert, ein geschätzter Mathematiker, hat sich besonders durch seine einleitende Abhandlung zur Encyklopädie als Philosoph bekannt gemacht. Er suchte in ihr die Methode und den Zu-

sammenhang der Wissenschaften zu entwickeln, in seinen Gedanken viel von Bacon entlehnend, aber noch näher an Gassendi sich anschließend, indem er das doppelte Verfahren der Synthese und der Analyse empfal. Schwerlich würde diese Abhandlung, obwohl sie mit vieler Überlegung Maß hält und den Bedürfnissen aller Wissenschaften zu genügen sucht, den Grad der Aufmerksamkeit, welchen sie in Frankreich gefunden hat, zu erregen im Stande gewesen sein, wenn sie nicht die ausgezeichnete Stelle an der Spitze der Encyklopädie eingenommen hätte. Von einem eigenthümlichern Geiste, als D'Alembert, war Diderot; seine Gedanken bringen tiefer ein und wissen sich oft mit Glück ihres Gegenstandes zu bemeistern; sie bieten oft überraschende Blicke dar. Aber sein Geist ist unstät; zu einer durchgebildeten Zusammenfassung seiner Gedanken hat er es nicht gebracht.

Unter der großen Masse der philosophischen Litteratur heben sich nun aber in dieser Zeit flüchtiger Arbeiten, welche philosophische Fragen auch in der Form von Romanen zur Entscheidung zu bringen suchte, andere Werke hervor, welchen man es ansieht, daß sie die Frucht eines langen Nachdenkens sind. Wie einseitig sie auch die Fragen der Wissenschaft behandeln mochten, sie waren doch dazu geeignet sie von einer Seite her zu einer fast erschöpfenden Erörterung zu bringen. Bei ihnen muß die Geschichte der Philosophie verweilen. Von dieser Art sind unstreitig die Arbeiten Condillac's, welcher zuerst, nachdem Voltaire auf die Englische Philosophie hingewiesen hatte, die Lehren derselben nicht allein seinen Lands-

leuten ausführlich auseinandersetzte, sondern auch zu einer weitern Entwicklung brachte.

Etienne Bonnot de Condillac[1]) wurde 1715 zu Grenoble geboren. Seine Familie gehörte dem Adel des Civilstandes an; er selbst widmete sich dem geistlichen Stande, in welchem er eine Abtei erhielt. Noch jung kam er nach Paris, und wurde hier mit der philosophischen Gesellschaft, namentlich mit Rousseau und Diderot bekannt, ohne daß er doch in die deistischen Meinungen derselben eingegangen wäre. Dagegen hatten ihn die philosophischen Lehren der Englischen Sensualisten ergriffen, besonders Locke's, mit welchen er erst durch Voltaire bekannt geworden zu sein scheint. Er selbst war mit der Englischen Sprache nicht bekannt; Locke's Schrift über den menschlichen Verstand las er nur in der Französischen Übersetzung; Bacon's Schriften lernte er erst spät kennen; von Berkeley's Lehren hatte er gehört; er schätzte sie; aber schwerlich kannte er sie genauer; noch weniger scheint er mit Hume's Untersuchungen bekannt gewesen zu sein[2]). Mit

1) Ich gebrauche folgende Schriften Condillac's: Essai sur l'origine des connaissances humaines. Amsterd. 1746. 2 Bde. 8. Traité des sistêmes. La Haye 1749. 2 Bde. 8. Traité des sensations. Lond. 1754. 2 Bde. 8. Traité des animaux. Amsterd. 1755. 8. Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme. Deuxponts. 1782. 13 Bde. 8. La logique. Strasb. 1797. 12.

2) Sur l'or. II sect. I §. 155 p. 214 not.; sect. II §. 44 p. 279. Sein Verhältniß zu Hume ist räthselhaft; er gebraucht einmal eine Wendung, welche aus Hume entnommen zu sein scheint (sur l'or. I sect. I §. 1); sonst erwähnt er ihn nicht, zeigt auch keine Kenntniß seiner Lehren. Als der Ruhm Hume's um sich griff, hatte Condillac seine Hauptschriften schon vollendet.

vollem Eifer legte er sich nun auf die Ausbildung der neuen Philosophie und auf die Bestreitung der rationalistischen Systeme, in welchen er selbst seinen ersten philosophischen Unterricht gewonnen haben mochte [1]. Als er seine erste philosophische Schrift, den Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, herausgab, hatte er zwar schon begonnen über Locke hinauszugehn, alles auf den Sinn, mit Ausschluß der Reflection, zurückzuführen, alle unsere Gedanken als Umbildungen der sinnlichen Empfindung zu betrachten [2]) und in directem Wege den Beweis zu versuchen, daß wir ohne angeborne Ideen alle unsere Erkenntnisse erwerben; er fand aber später, daß er damals die Analyse unserer Gedanken noch nicht weit genug verfolgt habe. Er hatte vorausgesetzt, daß wir von Ursprung an sehen, hören, fülen, überhaupt wahrnehmen können, als wenn uns diese Fähigkeiten angeboren wären; er fing aber an zu bemerken, daß wir die Unterscheidung der Gegenstände unter sich und von unserm Ich erst durch längere Übung erwerben müssen und sah sich nun genöthigt manche seiner frühern Sätze

---

1) Dafür spricht besonders seine genaue Bekanntschaft mit der Lehre Malebranche's, von welcher er den Occasionalismus beibehielt. Die Kenntniß der Philosophie der Cartesianischen Schule, des Spinoza, Leibnizens, Wolffs, welche er nicht allein in seinem traité des sistèmes, sondern auch sonst häufig verräth, hatte er schwerlich nur zur Widerlegung seiner Gegner erworben. In der Entwicklung der wahren Philosophie des Sensualismus springt er übrigens sogleich von Aristoteles zu Locke über (extr. raisonné du traité des sensations p. 188); Campanella, mit welchem er manche Ähnlichkeit hat, wird von ihm nicht erwähnt.

2) Sur l'or. I sect. I §. 16; sect. II §. 14.

zu widerrufen [1]). Die Früchte genauerer Forschungen legte er nun in sein Werk über die Empfindungen nieder, welches als seine wichtigste philosophische Schrift angesehn werden kann, weil es die Gründe seiner Überzeugungen am vollständigsten entwickelt. Er gab es 1754 heraus. Es ist einer Dame gewidmet, der Gräfin von Vassé; in seiner Widmung erzählt er, wie es aus gemeinsamen Studien mit einer andern verstorbenen Freundin, der Mademoiselle Ferrand, entstanden sei. Mit ihr hatte er den Gedanken gefaßt eine empfindende Bildsäule sich vorzustellen, welcher die Sinnenorgane nach Belieben geschlossen oder geöffnet werden könnten, um zu erforschen, welche Vorstellungen uns durch einzelne Sinnenwerkzeuge zukommen, und wie erst aus dem Zusammentreffen der verschiedenen Sinneneindrücke das Bild der Welt in unserer Seele sich erzeuge. Man warf ihm vor diese Erfindung der empfindenden Bildsäule von Diderot entlehnt zu haben, wogegen er sich auf seine frühern Unterredungen mit der Ferrand berief [2]). Auch von Buffon entlehnt zu haben wurde er beschuldigt; es war ihm aber nicht schwer in seiner Schrift über die Thiere zu zeigen, wie viel genauer seine Gedanken wären, als die hingeworfenen Äußerungen des Naturforschers. Sein Streit war gegen die trügerischen Angewöhnungen eines verworrenen Denkens gerichtet, indem er alles auf die ursprünglichen Anregungen der Natur zurückbringen wollte; eine strenge Analyse unserer Gedanken sollte hierzu den Weg bahnen. Ohne

1) Traité des sist. 17 p. 437; tr. des sens. I p. 2 sq.

2) Reponse à une reproche etc. hinter dem tr. des sens. II p. 286 sqq.

große Gelehrsamkeit, bei sorgfältiger Beobachtung der Gedankenentwicklung würde hierzu auch schon die Jugend befähigt sein; aber der schlechte Gebrauch der Schulen hielte von diesem Wege zurück. Die falschen Angewöhnungen, in welchen wir leben, halten wir für Grundsätze der Vernunft; dies ist das Vorurtheil, eine misgestaltete und verdorbene Natur, welches uns Worte ohne Sinn gebrauchen läßt [1]). Nicht früh genug kann man von diesem verderblichen Wege abgezogen werden, um dagegen durch Übung die wahre Logik zu lernen, die wahre Logik der Natur, nicht die unnütze Kunst der Schullogik, die echte Metaphysik, welche der Instinct uns lehrt, nicht die falsche Metaphysik, welche erst angefangen hat eine Wissenschaft zu werden, als sie aufhörte gut zu sein [2]). Daher hört Condillac nicht auf gegen die falsche Methode der Erziehung zu eifern; an ihrer Stelle empfielt er seine analytische Methode. Er erhielt nun Gelegenheit seine pädagogischen Grundsätze in Ausübung zu setzen. Die Erziehung des unmündigen Herzogs von Parma, eines Enkels Ludwigs XV., wurde ihm übertragen. Über den Unterricht, welchen er ihm ertheilte, hat er einen weitläuftigen Bericht erstattet. Die Methode seiner Übungen konnte er freilich nur kurz beschreiben; aber wie er alsdann die Ergebnisse der Übungen in allgemeine Lehren zusammenfaßte, wie er Grammatik, Rhetorik, Logik, Geschichte lehrte, wie er Regeln

---

1) Log. II, 1 p. 115 sqq.

2) Sur l'or. I sect. II §. 70; Log. I, 1 p. 18 not.; II, 3 p. 145. La métaphysique n'es devenue science, que lorsqu'elle a cessé d'être bonne. Ib. II, 9 p. 207. C'est donc de la nature que nous devons apprendre la vraie logique.

haltsamer hervor, wurde bald ein Gemeingut aller derer, welche die Meinung leiteten; wies alles an die Erfahrung, an die Sinne, an die Natur, warf alle ihre Gegner nieder und verspottete jeden, welcher die alten Überlieferungen zu vertheidigen wagte.

Welch ein Abstand zwischen den Gedanken eines Pascal, eines Malebranche, welche zuerst die Französische Sprache mit philosophischen Untersuchungen vertraut gemacht hatten, und zwischen der Französischen Philosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Wir fülen es wohl, daß in dieser nicht der Geist des Französischen Volkes sich aussprach, sondern eine überreizte Stimmung, welche vom Gange der wissenschaftlichen Entwicklung geweckt, im Kampf gegen das Vorurtheil übermüthig, siegestrunken sich erhob. Zu andern Zeiten war das Französische Volk Geistern von feurigem Aufschwung, von tiefer Betrachtung gefolgt, jetzt lauschte es dem Spotte, dem nichts heilig zu sein schien, und leichtsinnigem Witze, welcher seinen Sieg über das tiefsinnige Vorurtheil feierte. Dies war das Volk, welches das Jahrhundert der Philosophie auspries; schnell hatte es seine Führer, in jähem Übergange seine Überzeugungen gewechselt.

Wie bei den Engländern, haben wir auch hier eine große Masse Philosophirender vor uns, welche das leichtfaßliche Gewebe des gesunden Menschenverstandes angelockt hatte. Um so größer mußte sie sein, je größer unter den Franzosen immer die Herrschaft der Gesellschaft und der Mode gewesen ist. Alles hielt sich für berechtigt in Sachen der Wissenschaft seine Stimme abzugeben, nachdem sie ihre scholastische Miene, ihre Kunstsprache, ihren stei-

sen Ernst und ihren eisernen Fleiß abgelegt hatte. Wer nicht selbst zu denken wußte, der fülte sich doch durch den geselligen Verkehr mit denkenden Geistern berechtigt auch seine Meinung geltend zu machen und an der Aufklärung des Jahrhunderts mitzuarbeiten. Nicht in den Schulen wurde die Philosophie gelehrt; in der Welt lernte man sie kennen; das einsame Nachdenken des Forschers wurde weniger für sie in Anspruch genommen, als der Gesellschaftssal, in welchem man der Armuth der Frauen und dem Witze schöner Geister huldigte. Die geselligen Kreise sind berühmt, welche in dieser Zeit Frauen um sich versammelten, um den Philosophen die Verbreitung ihres Namens und ihrer Gedanken zu sichern. Ernste Philosophen schämten sich nicht ihren Freundinnen ihre Lehren zur Prüfung vorzulegen, ja sie rühmten sich sie von ihnen empfangen zu haben. So tief in das Gemeinverständliche war diese Philosophie hinabgedrungen. Die Natur hat für uns alle in gleicher Weise gesorgt. Es bedarf nur des Muthes seine Vorurtheile abzuschütteln, um den Namen eines Philosophen zu verdienen.

Das kleinliche Getriebe der geselligen Plaudereien, ja die große Masse der Litteratur, welche in ihm ihren Ruhm fand, kann hier nur erwähnt werden. Wir müssen uns darauf beschränken den allgemeinen Zug zu bezeichnen, in welchem die ernstern Arbeiten der Denker dieser Zeit sich bewegten. Selbst große Namen, welche mit Leidenschaft in den Gang der Wissenschaft eingriffen und von augenblicklicher, weit verbreiteter Wirkung ihre Bemühungen gekrönt sahen, können wir nur flüchtig berühren, um den wissenschaftlichen Kern im Auge zu behalten, wel-

sie auf das Speculative sich beschränkten und nicht auch in das Praktische, die Moral und die Politik eingriffen [1]). Er will dem Eigennutz entgegentreten und den fehlerhaften Angewöhnungen, welche der Mensch verbessern kann, wenn seine Gedanken auf ihren Ursprung, auf das Natürliche, sich zurückwenden [2]). Die Schriften Condillac's haben nun zwar alle eine theoretische Richtung; aber er stellt doch das praktische Leben höher als das theoretische. Ähnlich, wie Hume, wurde er durch die skeptische Richtung, welche seine Theorie nahm, zur Praxis getrieben. Seine Theorie erhält daher eine praktische Unterlage. Die Natur belehrt uns durch unsere Bedürfnisse; Lust und Schmerz sind unsere Lehrmeister; wenn uns alles, was wir bedürfen, ohne Mühe entgegengebracht würde, so würden wir wenig lernen; die Natur läßt uns suchen und dadurch werden wir zum Forschen angetrieben. Durch unsere Bedürfnisse werden unsere Fähigkeiten geweckt und für unsere Bedürfnisse sind sie eingerichtet; indem wir praktisch für uns zu sorgen haben, kommen wir zu allen Entwicklungen unseres Geistes [3]). Die Bedürfnisse, welche uns leiten sollen, werden nun freilich nicht auf die ersten Bedürfnisse für die Erhaltung unseres Lebens beschränkt; unter ihnen ist auch ein theoretisches Bedürfniß, das Bedürfniß unsere Neugier zu befriedigen [4]).

Die theoretischen Untersuchungen beabsichtigen nur den Sensualismus Locke's weiter auszubilden. Fast ebenso,

1) Tr. des sist. 3 p. 42 sq.
2) Tr. des an. II, 9 p. 169 sqq.
3) Log. I, 1 p. 13 sqq.; tr. des sens. IV, 1, 1 p. 150.
4) Tr. des sens. IV, 2, 7 p. 185.

wie bei Hume, sind bei Condillac die Grundsätze des Sensualismus schon ein Vorurtheil, welches durch den ganzen bisherigen Fortgang der Wissenschaften gerechtfertigt zu sein schien. Auf eine Bestreitung der Lehre von den angebornen Begriffen läßt sich daher Condillac nicht ein. Sie ist zu eitel, als daß sie eine ernsthafte Widerlegung fordern könnte; wollte man auf eine solche ausgehn, so würde man Locke's Gründe fast nur zu wiederholen haben. Der Weg, welchen Condillac einschlagen will, ist kürzer; er will zeigen, daß wir ohne angeborne Begriffe auskommen können und wie das Vorurtheil von den angebornen Begriffen entsprungen ist [1]. Auf das entschiedenste tritt nun hierbei die Polemik gegen die mathematische oder synthetische Methode und gegen ihre Anwendung auf die Philosophie heraus. Die allgemeinen Grundsätze, von welchen man in ihr ausgehn will, sind nur vage Regeln [2]; nicht durch ihre Methode, durch ihre Schlüsse vom Allgemeinen aus, ist die Mathematik zu ihren Fortschritten gekommen, sondern hauptsächlich dadurch, daß sie auf der arithmetischen Analyse der Einheiten beruht und einer sichern, genau analysirenden Sprache sich bedient. Ihre Methode ist nur eine verkleidete Analyse [3]. Wenn Locke den abstracten Grundsätzen einen wenigstens vorläufigen Gebrauch zugesteht, so hat er durch das Ansehn der Mathematik sich einschüchtern lassen [4]. Dieses

---

1) Tr. des sist. 6 p. 98.

2) Ib. 6 p. 100; sur l'or. I sect. II §. 62 sq.; 68; log. II, 6 p. 165 sqq.

3) Tr. des sist. 17 p. 444 sqq.

4) Ib. 2 p. 13 not.

Ansehn hat der wahren Philosophie den größten Schaden gethan; denn in den Wissenschaften, in welchen die Analyse nicht so leicht gelingt, wie in der Mathematik, zeigt sich der Nachtheil des falschen Verfahrens. Von den vier berühmten Metaphysikern, welche die neuere Zeit aufzuweisen hat, war Locke allein kein Geometer und eben daher schreibt sich seine Überlegenheit über den andern [1]. Wie die allgemeinen Grundsätze, verwirft Condillac natürlich auch die Definitionen; abstracte Begriffe sind uns wohl zur Classification nöthig, aber zur Erklärung der Dinge können sie uns nicht dienen [2]. In der Natur sind weder Arten noch Gattungen, sondern nur Individuen. Abstraction ist uns nur wegen unserer Schwäche geboten; sie beruht auf den Namen, welche wir ähnlichen Dingen geben [3]. Mit dem Streite gegen die Mathematik verbindet sich auch der Streit gegen das Unternehmen der Physik durch Mathematik auf den Grund der Erscheinungen zu kommen. Dies übersteigt das Vermögen des menschlichen Geistes; weder die Größe der Welt, noch das Kleinste in der Zusammensetzung der Dinge können wir fassen. Auf einem Atom in einem Winkel dieser Welt haben wir unsere Stelle; wer sollte sich einbilden, daß es Philosophen einfallen könnte von hieraus das System des Weltalls bestimmen zu wollen. Um die Dinge zu er-

1) Sur l'or. II sect. II §. 52 p. 290. Nous avons quater métaphysiciens célèbres, Descartes. Malebranche, Leibniz et Locke. Le dernier est le seul qui ne fut pas géometre; et de combien n'est il pas supérieur aux trois autres.

2) Ib. I sect. III §. 10 p. 161; tr. des siss. 1 p. 7.

3) Log. I, 4 p. 47; de l'or. I sect. II §. 57; sect. V §. 1; 4; 7.

kennen muß man sie in ihrer Entstehung und in ihrem Innern erforschen können; das vermag die Physik nicht; sie kann nur Erscheinungen aneinander reihen; Thatsachen durch Thatsachen zu erklären, das ist ihr Geschäft. Besonders wird nun an der Physik der Gebrauch der Analogie und der Hypothesen getadelt; die Hypothesen können uns wohl zuweilen einen richtigen Weg der Beobachtung zeigen, aber erklären können sie nichts. Darin sind die Hypothesen Newton's den Hypothesen des Descartes gleich [1]). Den abstracten Grundsätzen der Mathematik und den Hypothesen der Physik stellt er die richtige Methode entgegen; die wahren Principien der Wissenschaft sind nur gutbeglaubigte Thatsachen; wenn wir uns der Analyse unserer Vorstellungen bedienen, können wir in allen Wissenschaften zu solchen Principien und zu exacten Beweisen gelangen [2]).

In dieser Methode will er nun weiter gehn als Locke, welcher die Analyse unserer Vorstellungen angefangen, aber nicht vollendet hat. Locke unterscheidet zwei Quellen unserer Ideen, die Sinne und die Reflection; genauer ist es, nur eine anzunehmen, weil die Reflection entweder nichts anderes ist als die Empfindung selbst oder ein Canal, durch welchen die Ideen von den Sinnen sich ableiten [3]). Es ist zu loben, daß Locke die Annahme abstracter Seelenvermögen, welche uns gleichsam theilen sollten,

---

1) Log. II, 9 p. 202 sq.; tr. des sist. 1 p. 4; 2 p. 34; 12.
2) Tr. des sist. 1 p. 8. Principes qui ne sont que des faits bien constatés. Log. II, 7 p. 175 sq.
3) Extr. rais. p. 195.

verwarf [1]; aber dennoch betrachtete er die Thätigkeiten der Seele, in ihrem Wahrnehmen, Denken, Wollen, Überlegen und dergleichen mehr, als etwas Ursprüngliches, gleichsam als angeborne Eigenschaften der Seele und bemerkte nicht, daß wir sie alle erst lernen müssen bis auf die Wahrnehmungen durch die Sinne herab und diese selbst nicht ausgeschlossen, so daß sie nur Fertigkeiten sind, welche wir durch lange Übung gewonnen haben [2]. Das wahre Princip der Philosophie ist nichts anderes als der Anfang unserer Erkenntniß und es versteht sich von selbst, daß dies unsere Sinne sind [3]. Sie geben die gutbeglaubigten Thatsachen ab, mit welchen wir beginnen müssen. Ohne Sinne können wir nichts erkennen; um aber durch sie zur Erkenntniß zu kommen, müssen wir ihren Gebrauch regeln lernen und die Erfahrung muß uns

1) Sur l'or. I sect. V §. 10. Dies gilt besonders vom Unterschiede zwischen Verstand und Willen.

2) Ib. p. 189. Nous verrons que la plupart des jugements qui se melent à toutes nos sensations lui ont échappé, qu'il n'a pas connu combien nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre etc., que toutes les facultés de l'ame lui ont paru des qualités innées, et qu'il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même. Ib. p. 195. Aussi le philosophe se contente-t-il de reconnaitre que l'ame apperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connait, veut, réfléchit; — — mais il n'a pas senti la nécessité d'en decouvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises; il parait les avoir régardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

3) Log. II, 6 p. 161. Principe est synonyme de commencement. — — Je dirai que nos sens sont le principe de nos connaissances, parceque c'est aux sens qu'elles commencent, et je dirai une chose qui s'entend.

hierin unterrichten [1]. Die richtige Methode besteht daher nur im Zurückgehn auf den Ursprung unserer Erkenntnisse, auf die Empfindungen unserer Sinne. Dies heißt der Natur folgen, welche alles angefangen hat und alles gut anfängt, eine Wahrheit, welche nicht oft genug wiederholt werden kann [2]. Alles, was wir sind, haben wir nur durch sie erworben und wir sind nichts anderes, als was wir erworben haben [3]. Da wir aber jetzt vieles in unsern Gedanken tragen, was nur allmälig und nicht immer sicher und richtig sich gebildet hat, so bedürfen wir der Analyse um auf das Ursprüngliche und Natürliche zurückzukommen und alles in der richtigen Ordnung auffassen zu lernen. In ihr kommt es darauf an, daß wir die Eigenschaften der Dinge, welche die Natur uns nacheinander zeigt, auch in dem gleichzeitigen Zusammensein, in welchem sie in der Natur sich finden, erkennen lernen [4]. Man sieht hieraus, daß Condillac die Methode der Analyse in einem sehr weiten Sinn nimmt; sie bezeichnet ihm überhaupt die Methode der Beobachtung; Analyse heißt sie nur deswegen weil sie die Elemente unseres Denkens aufsuchen soll, welche wir jetzt nur durch Analyse unserer zusammengesetzten Vorstellungen finden können.

Wir dürfen überhaupt von Condillac nicht erwarten,

1) Ib. I, 1 p. 10 sqq.

2) Sur l'or. II sect. II in. p. 224; log. I, 4 p. 47 sqq.; II, 3 p. 136. La nature —— a tout commencé, et toujours bien: c'est une vérité qu'on ne saurait trop répéter.

3) Tr. des sens. IV, 9, 3 p. 264.

4) Log. I, 2 p. 29. Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre sumultané dans lequel elles existent.

daß er uns eine genügende Auskunft über Princip und Methode der Wissenschaft geben werde. Wie alle, welche sich ausschließlich der Beobachtung hingeben, verläßt er sich darauf, daß die Sache sich von selbst machen werde. Natur und Übung werden den rechten Anfang, den rechten Weg zeigen, wenn wir nur den Vorurtheilen entsagen. Er hat alsdann sein Augenmerk nur darauf gespannt zu zeigen, wie alle wahre Elemente und alle richtige Verknüpfungen unseres Denkens aus den ersten Anfängen heraus sich bilden können. Aber selbst über die Anfänge unseres Denkens bemerken wir eine Unsicherheit bei ihm. Auf der einen Seite möchte er, um seine Analyse schließen zu können, die einfachen Ideen und Empfindungen Locke's gelten lassen, auf der andern Seite ist er geneigt den Rationalisten Malebranche und Leibniz Recht zu geben, daß unsere ursprünglichen Empfinduhgen verworren sind. Nach der ersten Seite zu liegen die Äußerungen, daß wir nicht daran denken sollten die Natur unserer Gedanken weiter zu erforschen; wir empfänden sie; das wäre genug [1]); die einfachen Ideen, welche unsere Empfindungen uns bieten, lassen sich nicht erklären; eine jede ist für sich keiner weitern Analyse fähig [2]). Bei der Entstehung einfacher Ideen verhalten wir uns ganz leidend; wir empfangen sie und können nichts dazu thun, nichts davon wegnehmen; erst bei der Bildung zusammengesetzter Ideen

1) Sur l'or. I sect. I §. 2. Il serait inutile de demander qu'elle est la nature de nos pensées. — — Nous sentons notre pensée; — — c'en est assez.

2) Ib. I sect. I §. 13; sect. III §. 6 p. 160.

wird der Geist thätig [1]. Nach der andern Seite zu dringt Condillac auf eine Analyse der Empfindungen, durch welche erst die in ihnen eingewickelten Ideen zum Bewußtsein erhoben werden sollen, und unterscheidet, wie Hume, sorgfältig Ideen und Empfindungen [2]. In den Empfindungen kann er sogar einen gänzlichen Mangel an Unterscheidung annehmen [3] und seine Methode geht ohne Zweifel darauf aus die Verworrenheit unseres ursprünglichen sinnlichen Empfindens aufzuheben. Wenn er dabei doch noch die Einfachheit der Empfindung behauptet, so sucht er sie nur darin, daß wir das Mannigfaltige, welches in ihr verborgen liegt, noch nicht zu unterscheiden wissen [4]. Es mag hierin sich gründen, daß Condillac keine Schwierigkeit macht anzunehmen, daß eine Mehrheit von Ideen uns zu gleicher Zeit beiwohnen könne. Er findet, nur, daß unser Geist zu beschränkt ist um zugleich viele Ideen in sich beherbergen zu können [5].

Sonst hält sich Condillac streng an den Begriff der Empfindung und weist jeden Versuch zurück ihr etwas Fremdartiges beizumischen. Wenn Buffon zwischen kör-

1) Ib. I sect. III §. 13 p. 166.

2) Log. I, 3 p. 32; II, 2, p. 132 sq. S'il est vrai qu'elles (sc. les idées) sont toutes dans nos sensations, il n'est pas moins vrai qu'elles n'y sont pas pour nous encore, lorsque nous n'avons pas su les observer. Extr. rais. p. 225 sq. Gegen die einfachen Ideen ist sehr stark tr. des sens. IV, 6, 12.

3) Tr. des sens. I, 2, 32.

4) Z. B. ib. II, 2, 2. Ce sentiment est uniforme, et par conséquent simple à son égard; elle n'y saurait remarquer les différentes parties de son corps.

5) Sur l'or. I sect. IV §. 6

perlicher und geistiger Empfindung unterschieden hatte, so dringt er vielmehr darauf, daß die Empfindungen immer nur Modificationen unseres Ich sind [1]). Nicht der Körper, nicht das Sinneswerkzeug empfindet, sondern nur die Seele; ich empfinde nur mich oder vielmehr nicht einmal mich, denn sogar der Gedanke meines Ich bildet sich erst aus der Folge meiner Empfindungen heraus; ich empfinde nur meine Empfindungen und meine Empfindungen sind nur mein Sein in verschiedener Weise modificirt [2]). Aus diesem strengen Begriff der Empfindung fließt es nun freilich nicht, daß Condillac die empfindende Seele in einem strengen Gegensatz sich denkt gegen den Körper, durch welchen und welcher empfunden wird; aber dieser Gegensatz erleichtert es ihm doch den Begriff der Empfindung in seiner Reinheit zu bewahren. Einwirkungen der Cartesianischen Schule sind hierin nicht zu verkennen. Condillac streitet gegen den Materialismus und in dieser Beziehung auch gegen Locke, indem er darauf dringt, daß die Materie nicht denken könne, weil zum Denken eine einfache Substanz gehöre; er will die Seele in einem strengen Unterschiede vom Körper absondern; der letztere soll etwas der Seele Untergeordnetes sein; wenn auch nur in einem beschränkten Sinn, sieht er Ausdehnung und Bewegung im Raum, so wie Empfindung und willkürliche

1) Tr. des an. I, 2 p. 15 sqq.

2) Log. I, 1 p. 11 sq. C'est l'ame qui sent; c'est à elle seule que les sensations appartiennent. Tr. des sens. I, 11, 2 p. 166; IV, 8, 1 p. 233 sq. Je ne sens que moi. Sur l'or. I sect. V §. 6. Notre être différemment modifié. L'art de penser I, 11 p. 122. Nos sensations n'existent point hors de nous.

Veränderung als die unterscheidenden Kennzeichen des Körpers und der Seele an [1]). Hierdurch wird er nun zum Occasionalismus gedrängt. Die Sinne sind nur gelegentliche Ursachen der Eindrücke, welche die Gegenstände auf uns machen [2]). Alle Determinationen, wie der Materie, so der Seele, kommen von Gott [3]). Doch will er den Zusammenhang zwischen den Gedanken unserer Seele und den Bewegungen der Körperwelt nicht weiter in Untersuchung ziehen, weil sein Sensualismus ihn einer skeptischen Haltung seiner Lehre geneigt macht. Wir sind auf die Betrachtung der Thatsachen beschränkt. Die erste Ursache der Bewegung ist uns durchaus unbekannt [4]). So kann er auch der Neigung sich hingeben unsere Empfindungen und Gedanken in materialistischer Weise zu erklären, aus der Voraussetzung kleiner Körperchen, aus der Bewegung der Lebensgeister und ihrem Einflusse auf das Gehirn, indem er sich jedoch bescheidet, daß diese Auffassungsweise nur als Hypothese und als ein Mittel die Darstellung zu erleichtern betrachtet werden dürfe [5]). Wir sehen daher aus diesen Äußerungen nur, wie wenig Condillac von den Ansichten seiner Zeit frei geblieben ist; für die Ausführung seines Systems haben sie wenig zu bedeuten.

---

1) Sur l'or. I sect. I §. 6 p. 5; 7 p. 7; tr. des an. I concl. p. 69; cours d'ét. disc. prél. art. 3 p. 86 sqq.; art. 4 p. 91 sqq.

2) Log. I, 1, p. 11 sq. Les sens ne sont que la cause occasionelle des impressions, que les objets font sur nous. Sur l'or. I sect. I §. 7; tr. des an. I concl. p. 69.

3) Tr. des sist. 6 p. 124 sqq.

4) Log. I, 9 p. 106.

5) Tr. des sist. 12 p. 379 sqq.; log. I, 9; sur l'or. I sect. II §. 24 not.

Zur Empfindung gehört aber auch Bewußtsein. Condillac behauptet mit Locke gegen Leibniz, daß es keine Empfindung ohne Bewußtsein geben könne. Daher lasse sich auch alles in unserm Denken auf das Bewußtsein zurückbringen; denn Bewußtsein und Empfindung sind dasselbe nur in verschiedener Beziehung gedacht [1]). Nur so viel ist richtig, daß wir Empfindungen mit einem größern und einem geringern Grade des Bewußtseins haben und die Empfindungen sogleich wieder vergessen, welche mit dem geringsten Grade des Bewußtseins auftreten; sie sind für uns, als wären sie nie dagewesen. Man erkennt hieraus, warum Condillac die Reflection nicht als eine besondere Quelle der Erkenntniß gelten lassen wollte; denn das Bewußtsein ist die Reflection im weitesten Sinne. In einem engern Sinne freilich tritt sie erst ein, wenn unsere Aufmerksamkeit einer Empfindung sich zuwendet, in einem noch engern Sinne, wenn wir analysiren lernen, was im Schatze unserer Gedanken verwahrt wird [2]).

In seiner Erklärung des Ganges, in welchem unser Denken sich ausbildet, geht nun Condillac aus von der Annahme eines Zustandes, in welchem eine Menge von Empfindungen zu gleicher Zeit uns gegenwärtig ist mit demselben Grade der Lebhaftigkeit des Bewußtseins. In

---

1) Sur l'or. I sect. II §. 4 sqq.; 13. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression de l'ame, on peut lui conserver celui de perception: en qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner le conscience.

Tr. des sens. II, 7, 14 not.

einem solchen Zustande gleicht der Mensch einem Thiere, welches ohne alle Thätigkeit nur empfindet. Er ist nur Empfindung. Die Menge der Empfindungen verhindert ihn zu unterscheiden, zu bemerken. Nehmen wir aber an, daß die Lebhaftigkeit der übrigen Empfindungen schwächer wird und nur die eine stark hervortritt, so wird die Seele von dieser ergriffen werden und die Empfindung wird sich in Aufmerksamkeit verwandeln, ohne daß man nöthig hätte dabei irgend eine andere Thätigkeit der Seele vorauszusetzen [1]. Die Aufmerksamkeit also der angegebnen Art besteht nur in einem höhern Grade des Bewußtseins oder der Lebhaftigkeit einer Empfindung [2], und weil sie nur dem sinnlichen Eindruck folgt, ist sie ohne alle Thätigkeit der Seele, völlig passiv [3]. Wir sehen aber, durch sie tritt eine Analyse unserer Empfindungen ein, wir gelangen durch sie zu einer deutlichen und klaren Empfindung und werden der Verworrenheit der sinnlichen Eindrücke enthoben. Deswegen legt Condillac auf sie als auf die Quelle des klaren und deutlichen Denkens das

---

1) Extr. rais. p. 197. Si une multitude de sensations se font à la fois avec le même dégré de vivacité, ou à peu près, l'homme n'est encore qu'un animal qui sent; l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ote toute action à l'esprit. Mais ne laissons subsister qu'une seule sensation, ou même sans retrancher entiérement les autres, diminuons en seulement la force, aussitot l'esprit est occupé plus particulièrement de la sensation qui conserve toute sa vivacité, et cette sensation devient attention, sans qu'il soit nécessaire de supposer rien de plus dans l'ame.

2) Sur l'or. I sect. II §. 5.

3) Tr. des sens. I, 2, 1 sqq.

größte Gewicht. Aus ihr entspringen alsbald alle übrige Thätigkeiten unseres Denkens. Nehmen wir an, daß nach der ersten Empfindung, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich zog, eine zweite hervorstechende Lebhaftigkeit gewinne, so wird sie ebenfalls Aufmerksamkeit werden. Aber die Erfahrung beweist, daß darüber jene erste Empfindung uns nicht gänzlich verloren geht; ihre Spuren erhalten sich in unserer Seele. Hierdurch wird unsere Empfindungsfähigkeit sich theilen zwischen der gegenwärtigen und der vergangenen Empfindung; wir werden beide zugleich wahrnehmen, aber in verschiedener Weise, die eine als vergangen, die andere als gegenwärtig [1]). Wir werden alsdann eine Erinnerung haben, welche, wie wir sehen, auch nichts weiter als eine umgewandelte Empfindung ist, wir werden aber auch eine doppelte Aufmerksamkeit haben, theils durch das Gedächtniß auf die vergangene, theils durch die Sinne auf die gegenwärtige Empfindung. Der Erfolg hiervon ist die Vergleichung; denn auf zwei Ideen aufmerksam sein und sie vergleichen ist dasselbe. In der Vergleichung werden Verschiedenheit und Ähnlichkeit dieser Ideen sich uns bemerklich machen und solche Verhältnisse unter den Ideen wahrnehmen heißt urtheilen. Vergleichung und Urtheil sind also nichts weiter als die Aufmerksamkeit selbst und wir sehen also, daß die Empfindung nach einander Aufmerksamkeit, Vergleichung und Urtheil wird [2]). In diesen Thätigkeiten liegt alles, was wir

1) Tr. des sens. I, 2, 8 sqq. wird gelehrt, daß nicht größere Lebhaftigkeit die gegenwärtige von der vergangenen Empfindung unterscheide, sondern das Bewußtsein ihrer Gegenwart.

2) Extr. rais. p. 198 sq. Qu'une nouvelle sensation acquiera

noch weiter in unserm Denken vollziehen mögen. Die Gegenstände, welche wir vergleichen, schließen eine Menge von Verhältnissen der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit in sich, welche nur verworren in unserer ursprünglichen Wahrnehmung aufgefaßt werden, welche wir aber durch die Vergleichung an das Licht ziehen können. Hierauf beruht die Analyse unserer Vorstellungen, welche wir mit dem Namen der Reflection im engern Sinn bezeichnen. Auch diese kann nur als eine Umwandlung der Empfindung angesehn werden, welche sich allmälig, durch Aufmerksamkeit, Vergleichung und Urtheil hindurchgehend, gebildet hat [1].

---

plus de vivacité que la premiere, elle deviendra à son tour attention. Mais plus la premiere a eu de force, plus l'impression qu'elle a faite se conserve. L'expérience le prouve. Notre capacité de sentir se partage donc entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons, nous les appercevons à la fois toutes deux; mais nous les appercevons différemment; l'une nous parait passée, l'autre nous parait actuelle. — — La memoire n'est donc que la sensation transformée. Par là nous sommes capables de deux attentions; l'une exercée par la mémoire, et l'autre par les sens. Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison, car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans appercevoir entr'elles quelque différence ou quelque ressemblance: appercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même: c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

1) Ib. p. 199. L'attention ainsi conduite est comme une lumiere, qui réflechit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle réflexion. La sensation après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion même. Log. I, 7 p. 72. La réflexion n'est donc qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons; et puisque dans les comparaisons et dans les juge-

Dies ist die berühmte Lehre Condillac's von der Umbildung unserer Empfindungen in alle Arten unseres Denkens, welche zu den verschiedensten Anwendungen in der Philosophie der Franzosen Anlaß geworden ist [1]). Sie will zeigen, daß die Fähigkeit zu empfinden alle Fähigkeiten des Denkens unentwickelt in sich schließe und daß die Umbildung der Empfindungen, welche alle unsere Gedanken zur Entwicklung bringe, sich von selbst ohne unser Zuthun vollziehe [2]). Auf die Verschiedenheit der Sinne braucht dabei nicht Rücksicht genommen zu werden; in jedem einzelnen Sinn liegen alle Fähigkeiten zu denken [3]). Wenn es scheinen könnte, als wäre in der Aufzählung der Thätigkeinen, welche aus der sinnlichen Empfindung der denkenden Seele zuwachsen sollen, noch etwas vergessen worden, so holt Condillac dies in ausführlichern Auseinandersetzungen nach. In der That ist alles in der Reflection umfaßt. Man zählt zu den Fähigkeiten der Seele auch die Einbildungskraft; sie entspringt aber nur aus der Reflection auf die Verschiedenheiten der Gegenstände und aus der Bemerkung, daß wir auch Verschiedenes in

---

ments il n'y a que des sensations, il n'y a donc aussi que des sensations dans la réflexion.

1) Der kurze Abriß in dem extr. rais., welchen ich zum Grunde gelegt habe, ist von Condillac öfters weitläuftiger ausgeführt worden, ohne daß etwas Wesentliches hinzugefügt würde. Vergl. log. I, 7; tr. des sens. I, 2; tr. des an. II, 1; disc. prél. art. 2 p. 71 sqq.; l'art de rais. p. 36 sq.

2) Log. I, 7 p. 68. Cette faculté (de sentir) enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connaissance. Ib. I, 8 p. 80. Les facultés de l'ame — — ne sont que la sensation qui se transforme.

3) Tr. des sens. I, 7, 1.

eine Vorstellung vereinigen können [1]). Sie beruht also auf dem Gedächtniß, und so wie das Gedächtniß um eine neue Art der Aufmerksamkeit uns bereichert, weil wir durch dasselbe einer doppelten Aufmerksamkeit fähig werden, so fügt nun die Einbildungskraft noch eine dritte Art der Aufmerksamkeit hinzu. Von den Erinnerungen unterscheiden sich die Einbildungen auch nur durch eine geringere Stärke [2]). Auch das Schlußvermögen wird als eine besondere Fähigkeit der Seele angeführt; es beruht aber nur darauf, daß in einem Urtheile andere Urtheile eingeschlossen sind, welche man alsdann auch in einer Verkettung von Urtheilen auseinanderlegen kann [3]). Unter Verstand hat man alsdann nur die Sammlung oder Verbindung aller Thätigkeiten der denkenden Seele zu verstehn [4]).

In der Lehre von der Umwandlung der Empfindungen liegt die Widerlegung der Lehre von den angebornen Begriffen. Diese entspringt aus einer Täuschung, welche sehr leicht eintritt, aber verderblich ist. Durch Aufmerksamkeit, Gedächtniß und Urtheil sammeln wir uns einen Vorrath, einen Schatz von Kenntnissen. Diesen Vorrath kann man von den Gedanken unterscheiden, welche unmittelbar von den Sinnen uns erregt werden; die letztern bezeichnet man als die sinnlichen, die erstern als die reinen, die intellectuellen Ideen [5]). Auf unsern Vorrath von

---

1) Log. I, 7 p. 73; disc. prél. art. 2 p. 78.

2) Tr. des sens. I, 2, 29.

3) Log. I, 7 p. 73 sqq.; disc. prél. art. 2 p. 79 sq.

4) Sur l'or. I sect. II §. 73; disc. prél. art. 2 p. 80 sq. L'entendement embrasse toutes les opérations, il n'en est que le résultat.

5) Tr. des sens. II, 7, 29; extr. rais. p. 229.

Kenntnissen reflectirend, können wir uns zu Zeiten mit ihm allein beschäftigen ohne irgend einen Gebrauch von unsern Sinnen zu machen. Deswegen erscheint er uns, als wäre er immer in uns gewesen; man möchte sagen, er ginge unsern Empfindungen vorher. Daher kommt der Gedanke der angebornen Ideen; man verwechselt in ihm den Vorrath unserer Kenntnisse mit ihrem Ursprunge; seinen Ursprung aus den Sinnen hat man vergessen [1]). Die Reflection auf den Vorrath unserer Erkenntnisse gewährt uns die Freiheit unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand willkürlich zu richten; noch mehr wächst dieser Vorrath durch die Sprache, welche unserm Gedächtnisse zu Hülfe kommt; die Macht, welche wir so über unsere Aufmerksamkeit, unser Gedächtniß, unsere Einbildungskraft gewinnen, ist so groß, daß es scheinen möchte, als könnten wir Ideen schaffen und vernichten [2]). Das, woran uns die Sprache gewöhnt hat, wird für angeboren gehalten; wenn es nicht mehrere Sprachen der Menschen gäbe, so würde auch die Sprache für angeboren gelten [3]).

Der Streit gegen die angebornen Begriffe bringt einen Punkt zur Sprache, in welchem ohne Zweifel die Entscheidung liegt. Es handelt sich um die Freiheit, mit

---

1) Tr. des sens. II, 7, 33 sq.; extr. rais. p. 229. Ce fond dévient l'objet de notre réflexion; nous pouvons par intervalles nous en occuper uniquement, et ne faire aucun usage de nos sens. C'est pourquoi il parait en nous comme s'il y avait toujours été: on dirait qu'il a précédé toute espece de sensations, et nous ne savons plus le considérer dans son principe; de là l'erreur des idées innées.

2) Sur l'or. I sect. II §. 48 sq.; 51.

3) Ib. II sect. II §. 4; 6.

welcher wir unsere Gedanken gestalten und beherschen. Condillac möchte sie uns bewahren und er wirft ausdrücklich seinen Gegnern vor, daß ihre Lehre von den angebornen Begriffen unfähig wäre die Unabhängigkeit des Willens vom Verstande zu behaupten [1]. Ein freies, selbständiges Denken sucht er uns dadurch zu gewinnen, daß er in dem Vorrath unserer Kenntnisse einen Schatz sieht, aus welchem wir nur wählen dürften. Unsere Freiheit beruht auf Erkenntniß, auf Reflection. Durch Erfahrung belehrt, sollen wir Herren unserer Leidenschaften und dadurch frei werden [2]. In einer eigenen Abhandlung über die Freiheit hat Condillac zu zeigen gesucht, wie sehr seine Theorie auch in diesem Punkte der gewöhnlichen Ansicht überlegen sei; doch können wir nicht sagen, daß sie die Streitfrage aus ihrem Grunde hebe; seine Bemühungen gehen hauptsächlich nur darauf den Hader um die Herrschaft des Verstandes oder des Willens zu heben, indem beide für unnütze Abstractionen erklärt werden [3], und den Begriff der Freiheit so zu begrenzen, daß er der sensualistischen Erkenntnißlehre nicht schaden kann. Dies gelingt dadurch, daß Freiheit und Activität, welche dasselbe bezeichnen, allen Gedanken zugesprochen wird, welche ihre Ursache in uns, d. h. in dem Vorrathe unserer Ideen haben. Unsere Empfindungen sind nun freilich nur ein Leiden in uns, weil äußere Ge-

1) Ib. 1 sect. V §. 11.

2) Tr. des sens. IV, 8, 4 p. 250 sq.; diss. sur la liberté 15; tr. des an. II, 10 p. 180. Le droit de choisir, la liberté n'appertiënt donc qu'à la réflexion.

3) Tr. des an. II, 10 p. 176.

genstände sie erregen; aber schon in jeder Erinnerung tritt eine freie Thätigkeit hervor; in der Empfindung ist die Aufmerksamkeit nur leidend, in der Erinnerung activ und frei; wir empfinden dabei unsere Kraft sie hervorzurufen [1]). Unstreitig wird Condillac hier von demselben Fehler überrascht, welchen er seinen Gegnern vorwirft. Er sieht nur auf den Vorrath unserer Kenntnisse; aus ihm fließen Erinnerung und Reflection und sie scheinen daher von uns zu kommen; wenn wir aber auf ihren Ursprung aus der Empfindung zurückgehn, so werden wir gewahr werden, daß sie nur nothwendige Nachwirkungen der Eindrücke sind, welche wir nicht abhalten können. Dieser Gang der Gedanken würde seinem Sensualismus entsprochen haben; er hat dagegen einen andern eingeschlagen um uns durch den Vorrath unserer Gedanken die Freiheit zu bewahren unsere Aufmerksamkeit bald auf diese bald auf jene Idee zu richten und so eine neue Form und Ordnung in unser Denken zu bringen, welche nun doch nicht aus den Sinnen stammen würde.

Die Freiheit, welche er unserm Denken bewahren will, weist auf die praktische Richtung seiner Lehre hin. Wir werden in ihr dieselben Schwankungen zu erwarten haben, auf welche wir so eben aufmerksam geworden sind.

---

1) Tr. des sens. I. 2, 11 c. not. Elle est active lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parcequ'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est à dire la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle. — — Il y a en nous un principe de nos actions que nous sentons, mais que nous ne pouvons definir: on l'appelle force. — — Un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui.

Condillac geht vom Denken, von der theoretischen Entwicklung unseres Geistes aus; er verbindet aber damit beständig die Rücksicht auf das Praktische und fügt dieselbe gewöhnlich am Schluß seiner Untersuchungen über das Denken in kurzen Zügen bei, indem er bemerklich macht, daß die praktische in der theoretischen Thätigkeit enthalten sei. Hierin läßt er sich von einem Sprachgebrauch leiten, welcher denn doch vom Determinismus entnommen ist, wie sehr auch seine Sätze gegen dieses System seiner Vorgänger ankämpfen mögen. Das Denken nemlich umfaßt ihm den Willen wie den Verstand und Wollen ist nur eine Art des Denkens [1]. Der Wille im weitesten Sinn genommen umfaßt alle Thätigkeiten der Seele, welche aus dem Bedürfnisse entspringen, und bezieht die Empfindungen nur auf das Angenehme und Unangenehme, welches in ihnen liegt [2]; im engern Sinn bezeichnet der Wille das Verlangen, welches im Gedanken des Ausführbaren unserer Seele sich bemächtigt hat [3]. Gehen wir aber auf Condillac's Gedanken weiter ein, so sehen wir sie eine Richtung nehmen, welche dem Determinismus, sofern er den Willen vom Verstande ausgehn läßt, durchaus widerstrebt. Es ergiebt sich ihm, daß zwar die Em-

1) Disc. prél. art. 2 p. 84. Ces deux facultés, la volonté et l'entendement, se confondent dans une faculté plus générale, qu'on nomme la faculté de penser. — — Éprouver un besoin, désirer, vouloir, c'est encore penser. Enfin le mot pensée peut se dire en général de toutes les opérations de l'ame.

2) Ib. 83; log. I, 8 p. 76.

3) Tr. des sens. I, 3, 9. On entend par volonté, un désir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir. Disc. prél. art. 2 p. 83.

pfindung, die Quelle unserer Gedanken, unabhängig vom Willen und von jeder Thätigkeit unserer Seele uns entsteht, daß aber überall, wo wir eine Macht über unsere Gedanken gewinnen, sie ihren Grund in unsern praktischen Bestrebungen hat. Er geht von der Bemerkung aus, daß es keinen Zustand der empfindenden Seele gebe, welcher ihr gleichgültig wäre; schon bei der ersten Empfindung fühlt sie sich wohl oder übel [1]. Lust und Unlust, welche unsere Empfindung begleiten, geben ihr nun ein Interesse für uns; aus unserer Erfahrung vom Wechsel der Empfindungen entspringt uns alsdann das Verlangen nach angenehmen Empfindungen und die Empfindung unangenehmer Zustände erweckt das Bedürfniß und das Interesse das Angenehme zu suchen. Lust und Unlust werden nun die Keime aller Entwicklung, Bedürfniß und Verlangen die Beweger aller unserer Gedanken; die Seele bedarf keiner weitern Vernunft; durch die Bewegungen, welche die Unlust fliehen, die Lust suchen, kann sie sich alle ihre Fähigkeiten schaffen [2]. Unsere Fähigkeiten können wir auf zwei Classen zurückbringen, auf die Aufmerksamkeit,

---

1) Tr. des sens. I, 2, 24. Il n'est pas possible de trouver un état indifférent: à la premiere sensation, quelque faible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Extr. rais. p. 202.

2) Extr. rais. p. 190 sq.; 202; log. II, 1 p. 109. Besoins, désir, voila le mobile de toutes nos récherches. Tr. des sens. I p. 7 sqq; I, 2, 2; 7, 3. Enfin si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous conclurons encore que les différents dégrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.

welche uns zur Vergleichung, zum Urtheil, zu allen Arten der Reflection führt, und auf das Verlangen, welches aus dem Bedürfnisse stammend alle Arten des Willens erzeugt [1]); aber die erste Classe wird durch die andere bestimmt; denn unsere Aufmerksamkeit und mit ihr die ganze Ordnung unserer Forschungen hängt von unsern Bedürfnissen ab. Wenn der Mensch kein Interesse hätte sich mit seinen Empfindungen zu beschäftigen, so würde er auf keine derselben seine Aufmerksamkeit richten und alle würden wie Schatten an ihm vorübergehn; jetzt aber entreißen ihn Lust und Schmerz seiner Starrsucht und alle Fähigkeiten seiner Seele erwachen in ihm [2]). Freilich für unsere Freiheit wird hierdurch nichts gewonnen; denn in letzter Entscheidung werden unser Verlangen und unsere Aufmerksamkeit doch durch die Empfindungen der Lust und der Unlust bestimmt und es kehrt hierdurch die Lehre auch wieder in die Wege des Determinismus zurück. Wenn Condillac glaubt die Freiheit unseres Geistes bewiesen zu haben, so beruht dies nur auf der Täuschung, daß die

---

1) Tr. des sens. I, 7, 2.

2) Extr. rais. p. 190 sq. Si l'homme n'avait aucun interet à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres, et ne laisseraient point de traces. — — Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester ensévéli dans cette léthargie. Comme elles sont nécessairement agréables ou desagréables, il est intéressé à chercher les unes et à se dérober aux autres. Ib. p. 202. C'est le plaisir ou la peine qui occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'ou se forment la mémoire et le jugement. Tr. des sens. IV, 1, 7. L'ordre de ses études est déterminé par ses besoins. Sur l'or. I sect. II §. 28.

Richtung unserer Aufmerksamkeit einen Spielraum für die Willkür gestatte.

Der Frage nach dem Ursprunge unseres Denkens folgt die Frage nach dem Umfange unserer Erkenntnisse. In ihr hat Condillac mit der rein persönlichen Haltung seines Princips zu kämpfen und ist daher besorgt, wie es uns gelingen möchte zur Erkenntniß der Außenwelt zu gelangen, welche er bei der praktischen Richtung seiner Lehre doch nicht entbehren kann. Alle unsere Empfindungen sind ja nur in uns, belehren uns also auch nur über Inneres. Ähnlich, wie Hume, klagt Condillac: ob wir uns zum Himmel erheben oder in den Abgrund hinabsteigen, wir gehen nie aus uns heraus und immer werden wir nur unsere eigenen Gedanken gewahr [1]). Nur mich empfinde ich; Licht, Farbe, Ton, Geruch, alles, was als Gegenstand der Empfindung angesehn wird, bezeichnet nicht Eigenschaften der Dinge außer mir, sondern nur Weisen des Seins in meiner Seele; ich empfinde nur meine Modificationen. Wenn ich glaube etwas Äußeres zu erkennen, so beruht dies nur darauf, daß ich mir eine Gewohnheit angebildet habe Urtheile zu fällen, welche meine Empfindungen dahin stellen, wo sie nicht sind [2]). Das Gesicht, geleitet durch das Gefül, vertheilt seine Schätze über die Natur und macht aus dem Himmel und der Erde

1) Sur l'or. I sect. I §. 1.

2) Tr. des sens I, 11, 1 p. 160; 2 p. 166; II, 7, 16. Ses propres sensations déviennent donc les qualités des objets. Ib. IV, 8, 1 p. 233. Je ne vois que moi; — — je ne vois pas au dèhors, mais je me suis fait une habitude de certains jugements, qui transportent mes sensations où elles ne sont pas.

ein bezauberndes Schauspiel, welches seine Pracht nur daraus zieht, daß unser Sinn seine eigenen Empfindungen in ihm ausbreitet 1). Wir sehen, daß Condillac diese Zweifel mit aller Stärke geltend macht.

Doch müssen wir bemerken, daß er von den metaphysischen Begriffen, welche dabei ins Spiel kommen, viel weniger beunruhigt wird als Hume. Er greift wohl auch, gegen Leibniz, den Begriff der Kraft an und möchte nur die Andeutung einer unbekannten Ursache in ihm erblicken 2); aber wir haben schon bemerkt, daß er doch nicht daran zweifelt, daß wir unsere Kraft empfinden. Auch der Begriff der Ursache, welcher mit dem Begriffe der Kraft eng zusammenhängt, wird von ihm nicht ernstlich angegriffen. Er muß eingestehn, daß wir keine Ursache wahrnehmen; er kann nicht sagen, durch welche Empfindung wir eine Ursache kennen lernen könnten; aber wir sehen ihre Wirkungen und können daher nicht zweifeln, daß sie ist. Nicht anders ist es mit der Kraft; einen Namen haben wir für sie, wie einen Namen für die Ursache; was beide sind, wissen wir nicht; aber wir haben beide als vorhanden zu setzen 3). Etwas weitläuftiger

1) Ib. IV, 8, 3, p. 246 sq.

2) Tr. des sist. 8 p. 186 sqq.

3) Log. I, 5 p. 57. Après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu' aucun de mes sens ne me la fasse appercevoir, et je la nomme force. Ce nom ne me la fait pas mieux connaitre: je ne sais que ce que je savais auparavant, c'est que le mouvement a une cause que je ne connais pas. Mais j'en puis parler.

beschäftigt sich Condillac mit dem Begriffe der Substanz, welchen ja schon Locke einer Kritik unterzogen hatte. So wie sein Vorgänger erblickt er in ihm nur eine Sammlung von Empfindungen, welche wir als Eigenschaften der Substanz betrachten. Dies steigert seinen Zweifel zum höchsten Grade, wenn der Begriff der Substanz auf Dinge außer uns angewandt werden soll. Die Frage, meint er, was die Substanz der Dinge außer uns sei, ist eine unsinnige Frage. Wenn wir forschen, was die Substanz der Körper sei, so fragen wir nur, was den Empfindungen zum Grunde liege außer uns, d. h. was ihnen da zum Grunde liege, wo sie nicht sind [1]). Aber selbst dieser Zweifel läßt ihn die Wahrheit der Substanzen nicht in Frage ziehn. Wenn er auch zuweilen die Substanz, wie das Sein, das Wesen, die Natur, für eine bloße Abstraction der Philosophen erklärt, so will er damit doch nicht leugnen, daß es ein Band gebe, welches die Erscheinungen zusammenhält, sondern er stellt nur die Erkennbarkeit desselben in Frage [2]). Gewiß, meint er, giebt es Objecte außer uns, aber wir kennen ihre Natur nicht; sie haben Eigenschaften, welche unsere Ideen veranlassen, wiewohl unsere Empfindungen uns nicht über sie unterrichten können; selbst absolute Eigenschaften, ohne Rücksicht auf unsere Empfindung, sollen wir ihnen beilegen; daß diese Eigenschaften unter einander verbunden sind

1) L'art de penser I, 11 p. 122. Cette question, qu'est ce que la substance du corps, se reduit à celleci: qu'est ce qui soutient nos sensations hors de nous, qu'est ce qui les soutient où elles ne sont pas.

2) Tr. des sens. II, 7, 21.

von Natur und daß wir sie daher nicht willkürlich mit einander verbinden dürfen, steht ihm außer Zweifel [1].

Man muß diese nur schwache Berücksichtigung der metaphysischen Begriffe kennen um zu verstehn, wie Condillac über unsere Erkenntniß der Dinge sich erklärt. Sie zeigt ihren Einfluß zunächst auf den Begriff unseres Ich. Wir erkennen dasselbe erst aus der Folge unserer Empfindungen; in der ersten Empfindung weiß niemand von seinem Ich; wenn man aber in einer zweiten Empfindung seinen frühern und spätern Zustand unterschéiden gelernt und dabei doch bemerkt hat, daß man noch derselbe ist, so erkennt man sich als Ich, als Person an. Das Ich eines jeden ist nur die Sammlung der Empfindungen, welche er erfahren hat und in der Erinnerung festhält [2]. So ist Condillac geneigt das Ich nur als Sammlung der innern Erscheinungen gelten zu lassen. Aber alsbald schiebt sich diesem Begriffe auch der Gedanke unter an die Einheit der Substanz, welche den Erscheinungen zu Grunde liegt. Die Zweifel, welche Hume gegen die Identität der Person erhoben hatte, finden sich bei Condillac nicht. Zuweilen scheint er geneigt, das Ich zu theilen. Er spricht von einem Ich der Gewohnheit und einem Ich

---

3) L'art de penser I, 11 p. 122; sur l'or. I sect. I §. 12; II sect. II §. 23. Pour rendre les noms des substances clairs et précis, il faut donc consulter la nature, et ne leur faire signifier que les idées simples, que nous observons exister ensemble. Log. II, 9 p. 200.

2) Tr. des sens. I, 6, 1 sqq. Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. Ib. IV, 8, 1 p. 234.

der Reflection [1]; er meint durch die Unterscheidung zweier Sinnenorgane scheine dem Ich ein doppeltes Dasein zuzuwachsen [2]; die Seele vervielfache sich in ihren Empfindungen ohne Ende; sie ist überall, sie ist alles; aber dabei hält er doch immer das einfache Sein der denkenden Seele fest, welche in allen Empfindungen doch nur sich in verschiedener Weise modificirt füle [3]. Freilich empfinden wir nur die Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen, aber ihnen liegt ein Träger, eine Substanz zu Grunde, welche wir freilich nicht empfinden können [4]. Jetzt empfinde ich mich als Ton, hierauf als Geschmack, als Geruch und so in den verschiedensten Modificationen; zuletzt weiß ich nicht, wofür ich mich zu halten habe [5]. Die Erkennbarkeit der Substanz unseres Ich wird von Condillac bezweifelt, aber bis an das Sein dieser Substanz reicht sein Zweifel nicht hinan.

---

1) Tr. des an. II, 5 p. 107.

2) Tr. des sens. I, 9, 4.

3) Ib. I, 11, 8 p. 188. Elle se sent comme un être, qui se multiplie sans fin, et ne connaissant rien au de là, elle est par rapport à elle, comme si elle était immense; elle est partout, elle est tout.

4) L'art de penser I, 11 p. 121. Mais quel est cet être, où nos sensations se succedent? Il est évident que nous ne l'appercevons point en lui même: il ne se connaitrait pas, s'il ne sentait jamais; il ne se connait que comme quelque chose qui est desous ses sensations: et en conséquence nous l'appellons substance.

5) Tr. des sist. 8 p. 190 sq.; tr. des sens. IV, 8, 6. Je me vois, je me touche, en un mot je me sens, mais je ne sens ce que je suis; si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire.

Größere Schwierigkeiten findet er darin eine Substanz außer uns zu erkennen. Auf unsere Empfindungen beschränkt, wie können wir aus uns herausgehen um zu entdecken, daß etwas außer uns ist? Hauptsächlich um diesen Zweifel zu besiegen hat er seine Erfindung der empfindenden Statue benutzt. Zu andern Zwecken wird sie von ihm nur nebenbei gebraucht. Er nimmt an, die Bildsäule wäre zuerst nur mit Geruch begabt; dann läßt er auch das Gehör hinzutreten, den Geschmack, das Gesicht; er untersucht, welche Ideen ihr zukommen werden in der Voraussetzung, daß sie nur einen oder mehrere dieser Sinnenwerkzeuge zu ihrem Unterricht hätte; zuletzt läßt er auch das Gefül in der Bildsäule erwachen um zu zeigen, daß alle übrige Sinne über das Dasein der äußern, körperlichen Welt uns nichts gelehrt haben würden und nur das Gefül die übrigen Sinne darüber belehren könne, daß sie außer unserm Ich etwas anderes zu suchen hätten. Wie er zu dem verneinenden Ergebniß über die Ideen der übrigen Sinne kommt, wird aus den schon früher angeführten Sätzen seiner sensualistischen Theorie sich ergeben haben. Er streitet mit Berkeley dafür, daß alle unsere Empfindungen uns doch nur die Modificationen unseres Ich erkennen lassen. Nicht einmal daß wir Sinnenwerkzeuge, daß wir einen Körper haben, können wir durch jene Sinne entdecken [1]. Dagegen meint Condillac in dem Gefül ein Mittel gefunden zu haben, welches unsere Gedanken über unser Inneres hinaustragen könnte. Er geht auch hierin nur sehr allmälig zu Werke. Er unterscheidet ein ur-

---

1) Tr. des sens. I, 9, 1; 12, 2.

sprüngliches Gefül unseres ganzen Organismus und seiner besondern Glieder von dem Tastgefüle und meint, daß jenes uns keine Erkenntniß des Körpers geben könnte, weil es nur eine Gesammtempfindung unseres Zustandes darböte [1]); dagegen das Tasten unserer Hände soll uns plötzlich über unsern Körper und die Dinge außer uns unterrichten. Es wird dabei vorausgesetzt, daß eine lebhafte Empfindung der Lust oder der Unlust unsere Glieder in eine mechanische Bewegung versetzen werde; dann würden wir unsere Hände an verschiedene Theile unseres Leibes legen und den Widerstand bemerken, welche diese Glieder gegenseitig sich leisteten, so oft sie in Berührung kämen; wir würden daraus die Solidität derselben abnehmen und hiermit wäre der Begriff des räumlichen und körperlichen Daseins uns gegeben, alsbald aber würde dieser Begriff auch auf andere Dinge übertragen werden, welche als außer uns seiend uns Widerstand leisteten [2]). Jede Bewegung entdeckt uns nun einen neuen Raum und wir lernen nun auch die übrigen Empfindungen auf den Raum übertragen, weisen ihnen ihre Stelle im Raum

---

1) Ib. II, 1—3.

2) Ib. II, 4, 1 sqq. Pour donner du corps aux manieres d'être, il suffit, que des organes mobiles et flexibles ajoutent à chacune cette résistence et cette solidité. Telle est surtout la main: dès qu'elle touche, elle a une sensation de solidité, qui envéloppe toutes les autres sensations qu'elle éprouve, qui les renferme dans de certaines bornes, qui les mésure, qui les circonscrit. C'est donc à cette sensation que commencent pour la statue, son corps, les objets et l'espace. Man sieht schon hieraus, daß doch die Hände nicht allein als Werkzeuge des Tastens angesehn werden.

an und beziehen sie auf Körper; so unterrichtet das Gefül alle übrige Sinne [1].

Wir sehen, diese Weise uns von dem Dasein der Körperwelt zu überzeugen ist doch sehr einfach. Sie geht nicht über Locke's Ansicht hinaus, daß wir eine unmittelbare Evidenz von der Außenwelt haben, nur daß Berkeley's Zweifel davon absehn lassen, daß Gesicht, Gehör, Geruch und Geschmack diese Evidenz abgeben könnten; nur das Gefül durch die Wahrnehmung des Widerstandes soll das äußere Dasein uns beglaubigen. Die Zweifel Berkeley's und Hume's sind bei Condillac nicht in ihrer vollen Stärke vertreten. Es macht einen fast komischen Eindruck, wenn man hört, wie das Gefül es zu Stande bringen soll, daß wir eine Erkenntniß von unserm Körper gewinnen. Da sollen wir uns betasten an den verschiedenen Stellen unseres Leibes und das fülende Wesen soll sich sagen, das bin ich, und abermals, das bin ich [2]. Da streitet Condillac gegen d'Alembert, welcher mit den Engländern für unsere Überzeugung von der Außenwelt auf den Instinct sich berufen hatte; auch der Instinct sei nichts Angebornes, sondern eine angebildete Fertigkeit, welche nur auf Gewohnheit beruhe [3]; er meint aber, der Übergang von der innern Empfindung zu dem äußern Gegenstande, welcher sie veranlaßt, wäre leicht gefunden; man brauche dazu keine wei-

---

1) Ib. I, 11 p. 162; II, 6, 1; IV, 9, 1; extr. rais. p. 211. La sensation de solidité est donc la seule, qui force cet homme de sortir hors de lui; et c'est à elle que commencent à son égard son corps, les objets et l'espace.

2) Tr. des sens. II, 4, 3.

3) Tr. des an. II, 5 p. 109; extr. rais. p. 190.

tere Überlegung; es sei genug zu tasten. Die Empfindung der Solidität ist wie eine Brücke, welche die Seele zu dem Gegenstande hinüberführt, indem sie zwei Verhältnisse in sich schließt, das eine zu uns und das andere zu etwas außer uns [1]). Er scheint vergessen zu haben, daß doch alle Empfindung, auch die Empfindung des Widerstandes, nur in uns ist. Nicht ohne Verwunderung wird man hören können, daß er mit seiner Auffindung der Weise, in welcher wir zur Erkenntniß der Außenwelt gelangen, eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt [2]). Um ihm jedoch nicht Unrecht zu thun müssen wir bemerken, daß auch seine praktische Richtung ohne Zweifel viel dazu beiträgt ihn von dem Dasein der Außenwelt zu überzeugen. Sie ergänzt die Lücken seiner theoretischen Beweisführung. Im praktischen Leben, erklärt er, finden wir uns abhängig von andern Dingen und dies gestattet uns keinen Zweifel daran, daß solche Dinge außer uns sind [3]).

Sein Zweifel dagegen haftet daran fest, ob wir das

1) Extr. rais. p. 214. Il me semble que pour découvrir ce passage, il n'est pas nécessaire de raisonner; il suffit de toucher. Le sentiment de solidité ayant tout à la fois deux rapports, l'un à nous, et l'autre à quelque chose d'extérieur, est comme un pont jetté entre l'ame et les objets, les sensations passent et l'intervalle n'est rien.

2) Ib. p. 209.

3) Tr. des sens. IV, 5, 1. L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des désirs, pour éclairer sa conduite, et pour faire son bonheur ou son malheur; et la dépendance où elle est des objets auxquels elle est obligée de les rapporter, ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle.

wahre Wesen der Dinge außer uns zu erkennen im Stande sind. Auch das Gefül verräth es uns nicht. Der Körper, welchen wir berühren, ist für unser Gefül nur Größe, Solidität, Härte und mit einigen andern Eigenschaften begabt, welche wir zu dem Gedanken seiner Substanz zusammenziehen, weil wir sie zusammen empfinden; wir empfinden aber nicht das Subject oder die Substanz, welche sie zusammenhält. Zu der Substanz der äußern Gegenstände dringt die Empfindung nicht vor [1]. Hierüber können wir leicht in Irrthum gerathen. Durch das Gefül von dem Dasein der äußern Gegenstände belehrt, übertragen wir unsere eigenen Empfindungen auf die Gegenstände und betrachten jene als die Eigenschaften dieser. Wir vergessen darüber, daß unsere Empfindungen nur uns angehören; wir meinen, sie gehörten den Gegenständen an. Dies ist der Irrthum, in welchen das Gefül uns zu stürzen geneigt ist [2]. Freilich ein noch gefärlicherer Irrthum ist es, wenn ich, nachdem das Gefül meinen Körper mich hat entdecken lassen, mich darüber selbst in meinen Körper zu verlieren scheine [3]. Wir gewöhnen uns an eine Reihe von Urtheilen, in welchen wir den Dingen Eigenschaften beilegen; obgleich alle solche Eigenschaften nur auf den Verhältnissen beruhn, in welchen die Dinge unsern Sinnen sich gezeigt haben. Von diesen Irrthümern kann nur eine lange Erfahrung uns befreien [4]. Sie erinnert uns daran, daß alle Eigenschaften, welche

1) Ib. II, 7, 15; 21.
2) Ib. II, 7, 16.
3) Ib. IV, 8, 2.
4) Ib. III, 1, 9.

wir durch die Sinne erkennen mögen, doch nur unsere Empfindungen uns darstellen und hierzu auch die Ausdehnung gerechnet werden muß, welche das Gefül uns zeigt. Das Gefül, wenn es auch das Dasein der äußern Dinge uns beglaubigt, ist doch in Bezug auf das wahre Wesen der Dinge kein besserer Zeuge als die übrigen Sinne [1]. Kein Sinn kann zeigen, was die Dinge an sich sind; in das Innere der Dinge können wir nicht eindringen; die absoluten Eigenschaften der Körper, ja selbst unseres Geistes bleiben uns verborgen; wir wissen von allen Dingen nur die Beziehungen, die Verhältnisse zu uns, welche sie uns durch den sinnlichen Eindruck auf uns erkennen lassen; von der Außenwelt wissen wir nur, daß sie ist; einen Namen haben wir ihr beigelegt, wenn wir sie Körper nennen, aber nichts weiter [2].

An diese Sätze, welche sehr skeptisch klingen, schließen sich noch andere ähnliche Bemerkungen an, welche auf unsere geringe Kenntniß der natürlichen Dinge aufmerksam machen. Wir sollen zwar darauf, ausgehn die scheinbaren Eigenschaften der Dinge nach den Vorbildern der Natur zu sammeln, aber daß wir hiermit in irgend einem Fall zu Ende gekommen wären, darüber haben wir keine Gewähr; noch immer mehr Erfahrungen haben wir zu erwarten, zu den wahren Eigenschaften dringen wir nicht

---

1) Ib. IV, 5, 1. Y a-t-il donc au moins de l'étendue? Mais lorsqu'elle a le sentiment du toucher, qu'apperçoit elle si ce n'est encore ses propres modifications? Le toucher n'est donc pas plus croyable que les autres sens.

2) Log. I, 4 p. 54; 5 p. 58; II, 9 p. 200; extr. rais. p. 227; tr. des sens. IV, 5, 2; 8, 5.

vor und unsere Begriffe der natürlichen Substanzen bleiben daher immer unvollständig [1]). Nur von abstracten Gegenständen können wir vollständige und allgemeingültige Begriffe bilden; die Dinge dagegen ändern sich und unsere Begriffe von ihnen können daher auf ewige Wahrheit keinen Anspruch machen [2]). Durch die abstracten Begriffe kommen wir nicht weiter in der Erkenntniß der Dinge; sie stellen nur Verhältnisse dar, was besonders von den mathematischen Begriffen gilt [3]). Das abstracte Denken beruht auf Sprache und würde ohne Sprache sich gar nicht vollziehen lassen. Nach dem Vorgange Locke's hat nun zwar Condillac auf die Untersuchung der Sprache großen Fleiß verwendet, zu zeigen gesucht, wie sie aus natürlichen Zeichen des Affects zur Wortsprache sich erheben könnte und wie erst diese zur Analyse der Gedanken führe [4]); aber seine Ergebnisse bringen für die Erkenntniß der Dinge doch keine Frucht; ihn beherscht der Gedanke des Nominalismus, daß alle abstracte Begriffe nur zu Worterklärungen führen [5]).

Dieser Skepticismus Condillac's hat jedoch seine Grenzen. Das Dasein der Körperwelt steht ihm fest; ebenso der Unterschied der Seele vom Körper; da er der Sprache

---

1) De l'or. I sect. III §. 15 p. 168; extr. rais. p. 228.

2) Tr. des sens. IV, 6, 13; 8, 5.

3) Log. I, 5 p. 58 sq. Chercher des rapports, ou mésurer, c'est la même chose.

4) Sehr weitläuftig handelt hierüber sur l'or. II sect. I. Auch in den übrigen Schriften kommt er hierauf oft zurück.

5) Log. II, 2 p. 124. Les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations. — — Nous ne pensons qu'avec le secours des mots.

zur Analyse der Gedanken nicht entbehren kann, geht er auch willig auf die Abstractionen der Vernunft ein, welche es mit dem richtigen Gebrauche der Worte zu thun hat. Daher die dreifache Evidenz, der Thatsachen über die Körperwelt, der Empfindungen über die Seele, und der Vernunft, welche vom Allgemeinen auf das Besondere schließen lehrt [1]. Besonders der Unterschied zwischen Körper und Seele bietet ihm einen sichern Haltpunkt dar. Wenn wir auch die wahren Eigenschaften der Körper nicht erkennen, so müssen wir doch schließen, daß dergleichen vorhanden sind, weil sie sonst unsere Empfindungen nicht verursachen könnten. Ihren relativen müssen absolute Eigenschaften zu Grunde liegen [2]. Ja noch einen Schritt weiter können wir folgern. Wenn auch die Ausdehnung nicht als wahres Attribut der Körper anzusehn ist, so doch als die Eigenschaft, welche allen übrigen Eigenschaften der Körper zu Grunde liegt; denn alle Erscheinungen der Körper sind Modificationen der Ausdehnung. Eine solche zu Grunde liegende Eigenschaft können wir auch für die Seele nachweisen, freilich nicht im Denken, wie Cartesius meinte, aber in der Empfindung. Von Cartesius und Locke weicht nun Condillac hauptsächlich

---

1) Ib. II, 9 p. 199 sq.; l'art de rais. p. 5 sq.

2) Sur l'or. I sect. 1 §. 12. Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualités qui occasionnent les impressions qu'ils font sur nos sens. Log. II, 9 p. 200. Dire que les corps ont des qualités relatives, c'est dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres; et dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire qu'ils sont chacun, indépendamment de tout rapport, quelque chose d'absolu.

nur darin ab, daß er Ausdehnung und Empfindung nicht erste, sondern nur zweite Eigenschaften genannt wissen will [1]). Sonst bleiben die Folgerungen dieselben. Die zweiten Eigenschaften des Körpers und der Seele sind mit einander unverträglich, weil die Ausdehnung theilbar, die Empfindung einfach ist; deswegen haben wir auch Körper und Seele als zwei von einander schlechthin verschiedene Substanzen anzusehn [2]).

Wir sehen, daß Condillac bei seinem Sensualismus doch manches von den Ergebnissen, auf welche der Rationalismus geführt zu haben schien, nicht aufgegeben hat. Einen weitern Beweis hiervon wird man in seiner Lehre von Gott finden, welche wir nicht übergehn dürfen, obwohl sie nichts Neues bringt und nur eine Einschaltung in seinem System ist. Davon freilich will er nichts wissen, daß wir Gottes Wesen aus einem angebornen Begriff erkennen könnten; der Begriff des Unendlichen giebt nichts Positives; wir haben ihn nicht einmal, sondern nur eine unbestimmte Vorstellung von einer Ausdehnung und einer Dauer ohne Grenzen, welche wir mit dem Be-

1) L'art de rais. p. 35. Considérez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps, supposent l'étendue; et que toutes celles que vous appercevez dans l'ame, supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps, et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'ame. Disc. prél. p. 94 sqq.

2) L'art de rais. p. 35 sqq.; disc. prél. p. 96. On peut donc définir le corps une substance étendue, et l'ame une substance qui sent. Or il suffit de considérer que l'étendue et la sensation sont deux propriétés incompatibles, pour être convaincu que la substance de l'ame et la substance du corps sont deux substances absolument différentes.

griffe des Unendlichen nicht verwechseln sollten [1]. Von Gott aber wissen wir, in philosophischer Weise, wie von allen Dingen, nur aus seinen Verhältnissen zu uns; diese jedoch beweisen auf unwiderlegliche Weise, daß er ist [2]. Die Abhängigkeit, in welcher wir sind, und alle Körper um uns her sind und bewegt werden, weist uns auf eine Ursache hin, welche alles begründet. Ohne den Gedanken an eine letzte Ursache bleibt nur die vage Vorstellung des blinden Zufalls übrig. Wir werden die Welt als das Werk eines Meisters betrachten müssen, welcher alles mit weiser Vorsicht geordnet hat. Hieraus fließen alle die Eigenschaften, welche die natürliche Religion Gott beilegt [3]. An diese Gedanken schließt Condillac auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele an. Sie fließt ihm nicht aus der Immaterialität der Seele, sondern aus Gottes gerechter Vergeltung [4].

Auch hierin kann man die praktische Richtung wiedererkennen, auf welche sein skeptischer Sensualismus hinausläuft. Wenn er eingestehn muß, daß wir nur Verhältnisse zu uns erkennen, so fügt er hinzu, wir brauchten auch keine andere Erkenntniß. Das Wesen der Dinge zu wissen ist uns nicht nöthig, weil unser Wissen nur dazu ist, daß wir in unserm praktischen Leben das Richtige zu treffen wissen. Alle unsere Handlungen aber gehn auf unsere Erhaltung aus und hierzu brauchen wir nur

---

1) Tr. des sist. 8 p. 198; tr. des sens. I, 4, 7 p. 94 sq.; II, 7, 25 sqq.
2) Tr. des an. II, 6 p. 121.
3) Ib. p. 123 sqq; disc. prél. art. 5.
4) Tr. des an. II, 7 p. 143 sq.

die Verhältnisse der Dinge zu uns zu kennen, welche uns nützlich oder schädlich sein können. Dies lehrt uns die Natur und läßt so ein wohlgeordnetes System von Gedanken in uns entstehn, welche alle unser Wohl bezwecken [1]. Unser Wissen ist nur zur Befriedigung unserer Bedürfnisse, um unser Leben zu regeln und uns zu befähigen unser Glück zu schaffen. Dazu trägt die Wissenschaft der Erfahrung nicht wenig bei; die Hindernisse der Lust führen mich zur Überlegung, ehe ich handle; ich lerne dadurch meinen Leidenschaften widerstehn, meiner Einsicht folgen und werde in demselben Maße frei, in welchem ich Gebrauch von meinen Kenntnissen zu machen weiß [2]. Alle Bedürfnisse des einzelnen Menschen laufen darauf hinaus, daß er sich nähren, sich sichern und seine Neugier befriedigen will; davon hängen alle seine Kenntnisse ab [3]. So gewinne ich die Lust des Lebens, welche ich suchen soll; denn leben heißt in Wahrheit nur genießen [4].

Daß diese praktische Richtung ihre Farbe vom Sensualismus trägt, ist hierin deutlich ausgesprochen. Wenn

---

1) Log. II, 1 p. 110 sqq. L'expérience m'apprend l'usage des choses qui me sont absolument nécessaires. — — Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres? L'auteur de notre nature ne l'exige pas. — — Il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité.

2) Tr. des sens. II, 5, 2; IV, 8, 4. Instruite par l'expérience, j'examine, je délibere avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglement à mes passions, je leur resiste, je me conduis d'après mes lumieres.

3) Ib. IV, 2, 7.

4) Ib. IV, 9, 2 p. 260. Car vivre c'est proprement jouir.

wir den Gegenständen Güte und Schönheit beilegen, so bezeichnen wir damit nur etwas, wodurch sie zu unserm Vergnügen beitragen. Gut nennt man alles, was dem Geruch oder Geschmack, schön, was dem Gesicht, dem Gehör, dem Gefül gefällt. Alsdann werden diese Benennungen auch auf Verhältnisse zu Leidenschaften und zum Geiste übertragen und erhalten allmälig eine immer weitere Bedeutung. Wir werden uns nun nicht darüber wundern können, daß die empfindende Seele auch die Erkenntniß des Guten und des Schönen durch ihre Sinne haben soll [1]), wie auffallend es auch sein mag, daß Condillac behauptet, nicht allein die Handlungen der Menschen, sondern auch ihre Gesetze, die Regeln für unsere Beurtheilung des Sittlichen, wären sichtbare Dinge [2]). Man wird hieraus schon abnehmen, daß Condillac die Wahrheit unseres Lebens nicht bloß auf die grob sinnlichen Genüsse beschränken will. Unser Gedächtniß, unsere Einbildungskraft, Reflection, Leidenschaft, Hoffnung, überhaupt die Übung aller unserer Fähigkeiten gewährt uns Genuß [3]). Seine Neigung das Geistige höher zu stellen, als das Körperliche, läßt ihn hervorheben, daß doch aller Genuß geistig sei und nur körperlich genannt werden könne, in wiefern Körper immer die erste Veranlassung desselben

1) Ib. IV, 3, 1 sqq.

2) Log. I, 6 p. 65. Mais la moralité des actions est elle une chose qui tombe sous les sens? Pourquoi donc n'y tomberait elle pas? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois; or, ces actions sont visibles, et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.

3) Tr. des sens. IV, 9, 2 p. 162.

sein würden [1]. Aber es sind auch noch andere Beweggründe in ihm thätig, welche zu einer höhern Auffassung des sittlichen Lebens treiben.

Sie treten besonders in seiner Vergleichung der Thiere mit dem Menschen hervor. Ohne leugnen zu wollen, daß die Thiere eine Seele haben, welche der unsrigen gleicht und aus den Empfindungen dieselben Fähigkeiten entwickelt, welche uns beiwohnen, ja daß sie vieles besser machen als wir, glaubt er doch wesentliche Unterschiede zwischen uns und ihnen zu entdecken, welche uns einen ganz andern Rang anweisen. Das Wesentliche ist, daß der Mensch mannigfaltigere und schwieriger zu befriedigende Bedürfnisse hat, als das Thier, daß mithin seine Fähigkeiten durch die Natur zu viel größerer Entwicklung angespannt werden. Die Thiere machen manches besser als wir, weil sie wenig und immer dasselbe machen; sie werden dadurch an ihre Gewohnheiten gefesselt, während uns die Mannigfaltigkeit unserer Bedürfnisse und die Schwierigkeit sie zu befriedigen zum Nachdenken und zu einem höhern Grade der Reflection nöthigen; hierin besteht unsere Vernunft [2]. Unsere Bedürfnisse treiben uns auch zur Geselligkeit, lassen uns die Wortsprache erfinden, welche es ermöglicht, nicht allein daß wir uns unter einander verständigen, sondern auch daß wir durch Hülfe sinnlicher Zeichen die mannigfaltigsten Verknüpfungen der

---

1) Ib. I, 2, 22.

2) Tr. des an. II, 5 p. 110. La mesure de reflexion que nous avons au dela de nos habitudes, est ce que constitue notre raison. Ib. II concl. p. 181 sqq.

Gedanken versuchen und unsere Erfahrungen von einem Geschlechte zum andern in getreuer Überlieferung vermehren. So schreiten wir auch in der Ausbildung einer Sittlichkeit fort, welche auf Übereinkunft und allgemeinen Gesetzen beruht. Condillac macht hierbei besonders darauf aufmerksam, daß im gesellschaftlichen Leben der Trieb der Nachahmung eine reiche Quelle geistiger Bildung wird [1]. Er verhehlt aber auch nicht, daß seine Grundsätze ihm nicht gestatten einen andern Grund des sittlichen Lebens anzunehmen als die Selbstliebe; durch den fruchtbaren Boden, welchen sie in den Bedürfnissen der menschlichen Natur findet, wächst sie zur moralischen Schätzung der Handlungen empor und diese gewinnt alsdann die Überhand über die Leidenschaften, welche zuerst den Menschen bewegen mußten [2]. Ganz anders gestaltet sich nun das Urtheil über das Gute in der Gesellschaft der Menschen, als beim einzelnen Menschen. In jenen wird die Übereinkunft eine neue Quelle des Urtheils; die Menschen verpflichten sich gegenseitig; sie kommen über Erlaubtes und Verbotenes überein und ihr Übereinkommen bildet das Gesetz. Das ist der Ursprung ihrer Moralität. Von ihm unterscheidet Condillac ihre Vollendung. Sie beruht darauf, daß der Mensch in seinen Gesetzen nicht al-

---

1) Ib. II, 3 p. 88.

2) Ib. II, 8 p. 152 sqq. La connaissance des qualités morales des objets, est le principe qui fait éclore d'un même germe cette multitude de passions. Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour propre. — — Le moral, qui dans le principe n'est que l'accessoire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme.

lein ein willkürliches Übereinkommen, sondern auch ein Gesetz der Natur sieht, welches Gott gegeben hat [1]).

So geht Condillac in seinen Gedanken über das sittliche Leben weit über das hinaus, was seine sensualistische Erklärung unserer Erkenntnisse verstattet. Doch treibt ihn ohne Zweifel die Anlage seiner Untersuchungen zu der Unterscheidung hin, welche die wesentlichsten Punkte seiner sittlichen Auffassungsweise begründet. Seine Absicht ist auf eine Analyse unserer Gedanken gerichtet. Den Schatz, welchen wir in der natürlichen Gewohnheit des Denkens gesammelt haben, welcher uns angeborne Ideen annehmen läßt, will er in seine Bestandtheile zersetzen um uns zu zeigen, daß er in nichts als umgebildeten Empfindungen bestehe. Dieses Unternehmen beruht auf dem Gegensatz zwischen dem gewöhnlichen Verfahren, in welchem wir synthetisch, ohne genaue Unterscheidung die Elemente unserer Gedanken sammeln, und zwischen dem Verfahren der Wissenschaft, welches analytisch alle Elemente genau zu unterscheiden hat. Condillac, dieses Gegensatzes sehr wohl sich bewußt, setzt daher das Denken aus Gewohnheit und das Denken aus analysirender Reflection einander entgegen. Er unterscheidet das Ich der Gewohnheit und das Ich der Reflection [2]), sowie

1) Ib. II, 7 p. 141 sq.; log. I, 6 p. 66 sqq. Les bésoins et les facultés de l'homme étant donnés, les lois sont données elles mêmes; et quoique nous les fassions, Dieu qui nous a créés avec tels bésoins et telles facultés, est dans le vrai notre seul législateur. — — Voila ce qui achève la moralité des actions.

2) Disc. prél. p. 15. L'ame pense par habitude ou par ré–

man sonst die thierische und die vernünftige Seele unterschieden hatte; denn das Ich der Gewohnheit ist der Instinct, welcher nicht angeboren ist, sondern nur durch Übung ohne Nachdenken erworben wird; das Ich der Reflection aber ist nur dem Menschen eigen, geht über die Gewohnheit hinaus und macht sie zum Gegenstande seiner analytischen Kritik [1]. Diese Unterscheidung des Thierischen und des Vernünftigen weist nun ohne Zweifel auf einen noch tiefern Unterschied hin. Die Natur, welche die Gewohnheit uns zuführt, sie fängt wohl gut an, gegen die verkehrten Systeme der Philosophen sollen wir auch immer wieder an die Natur zurück verwiesen werden; aber alles an der Gewohnheit des Denkens, an dem mechanischen Verlauf unserer Vorstellungen können wir doch nicht loben. Dem einfachen Leben der Thiere mag die Gewohnheit der Natur genügen, unsere verwickelten Bedürfnisse verlangen künstlichere Abhülfen. Die Fertigkeiten, welche wir in der Gewohnheit des Denkens erwerben, lassen uns schnell denken; sie bringen das Talent der Erfindung, den leichten Fluß des Genies; allein sie lassen uns auch nicht prüfen, nicht reiflich unterscheiden. Die Sinne stellen uns tausenderlei Gegenstände auf einmal dar; sie überhäufen, verwirren uns, weil sie

---

flexion. Tr. des an. II, 5 p. 107. Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme: le moi d'habitude et le moi de réflection.

1) Tr. des an. p. 109 sq. L'instinct n'est que cette habitude privée de réflection. — — La mésure de réflection que nous avons au dela de nos habitudes, est ce qui constitue notre raison.

der Reflection keinen Spielraum gestatten, und so geschieht es, daß wir nicht allein zu guten, sondern auch zu bösen Gewohnheiten kommen [1]). Da haben wir den Gegensatz des Guten und des Bösen; er steckt in den Gewohnheiten; durch ihn wird Condillac angetrieben zur Reflection zu greifen, das verworrene Gewebe unseres Lebens, unserer Gedanken wieder aufzulösen, die Willkür der Sitten und der Gesetze, über welche er oft klagt, einer wissenschaftlichen Durchsicht zu unterwerfen. Der praktische Grund seiner Lehren läßt sich nicht verkennen.

Daß eine Philosophie, welche nur die Erfahrung und den gesunden Menschenverstand zu ihrer Leitung genommen hatte, andere als praktische Zwecke offenbaren würde, war nicht zu erwarten. Doch kann das nackte Heraustreten derselben uns überraschen bei einem Manne, dessen Forschungen ursprünglich nur auf eine Theorie der Erkenntniß zu gehen schienen und der von seinem Vorgänger Locke hauptsächlich dadurch sich entfernte, daß er aus dem Erkennen alles zu beseitigen suchte, was es zum Handeln in die nächste Beziehung stellen konnte. Locke hatte unsere Fähigkeit zu denken mit unserer Fähigkeit zu handeln verglichen; wie wir für diese eine Materie vorfinden, welche wir nicht ändern, sondern nur in andere Verbindungen bringen können, so sollte auch die Materie für

1) Disc. prél. p. 19. Mais quoique les habitudes se soient acquises par une suite de comparaisons et de jugement, il ne s'ensuit pas que nous y ayons toujours assez réflechi, avant de les contracter. La facilité avec laquelle nous les acquérons, ne le permettrait pas. Voila pourquoi elles sont bonnes et mauvaises.

unser Denken durch Sinne und Reflection uns gegeben sein und nur die Fähigkeit uns beiwohnen das gegebne Material in eine andere Form der Verknüpfung zu bringen, alsdann würden Vergleichung und Urtheil von selbst sich ergeben. Hierbei setzte Locke die Freiheit unseres Geistes voraus gleichsam in einem praktischen Verfahren die Verbindungen unserer Ideen untereinander einzuleiten. Aber eben hiergegen erklärt sich Condillac; eine solche Freiheit wohnt uns nicht bei; vielmehr die Empfindungen treten von selbst zu einander; ihre hervorstechende Lebhaftigkeit ruft unsere Aufmerksamkeit auf, ihre Nachwirkungen theilen unsere Aufmerksamkeit; sie bringen die Vergleichung, das Urtheil und den ganzen Schatz unserer Kenntnisse hervor, auf welchen wir reflectiren können. So wird die Vergleichung unseres Denkens mit unserm praktischen Bestreben von der Hand gewiesen; nur eine Bewegung unserer Empfindungen und ihrer Nachwirkungen bleibt in unserer Seele übrig; wir sind das Werk unserer Sinnlichkeit und unserer Gewohnheit.

Die folgerichtige Ausbildung des Sensualismus ist an diesen Sätzen zu loben. Condillac übertrifft hierin nicht nur Locke, sondern auch Hume. Locke schien unserm Verstande in der Ausbildung unseres Denkens noch eine selbständige Rolle vorzubehalten. Wenn er nach seiner Wahl die Verknüpfung der Ideen ordnen sollte, so war auch unumgänglich anzunehmen, daß er hierin seinem Gesetze folgen und den Grund seiner Verknüpfungen aus sich selbst schöpfen würde. Hume war nun wohl einen Schritt weiter gegangen; nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft sollte die Verknüpfung der Ideen herbeiführen;

aber auch dies führte auf Gesetze zurück, nach welchen die Ideen unter einander sich vergesellschaften; etwas uns Angebornes, ein natürlicher Instinct, welcher das Verwandte anzieht, das Widerwärtige abstößt, griff hiernach noch immer in die Bildung unserer Gedanken ein. Condillac war der Erste, welcher auch dieses Überbleibsel einer selbständigen Thätigkeit unserer Natur entfernte, indem er alles, was wir aus unserm Innern zu schöpfen glauben, werde es Verstand, Einbildungskraft oder Instinct genannt, nur für eine Wirkung der sinnlichen Empfindungen in uns erklärte, welche bald mit größerer, bald mit geringerer Lebhaftigkeit uns ergreifen, ein größeres oder geringeres Interesse in uns erregen und dadurch die ganze Masse und die ganze Anordnung unserer Gedanken hervorrufen.

Wenn wir nun von dieser Seite seine Folgerichtigkeit loben müssen, so finden wir sie dagegen viel schwächer in der Untersuchung über den Inhalt unserer Erkenntniß. Die Zweifel, welche an den Sensualismus sich angeschlossen hatten, welche von Locke und noch mehr von Berkeley entwickelt worden waren, sind zwar nicht an ihm vorübergegangen; aber es fehlt viel daran, daß sie so tief bei ihm eingedrungen wären, wie bei Hume. Die Erkennbarkeit der ursachlichen Verbindung bezweifelt er kaum; über seine Bedenklichkeiten, ob wir herausgehen können aus uns und unsern Empfindungen, setzt ihn das Vertrauen hinweg, welches er auf unser tastendes Gefül setzt, daß es uns vom Widerstande der Körper und von der Solidität der einzelnen Dinge überführen könne. Daß die Substanz unserer Seele unsere innern, die Substanz

der Körper die äußern Erscheinungen zusammenhalte und trage, ist ihm keinen Zweifel unterworfen. Wenn er auch eingestehn muß, daß unsere Empfindungen und mithin auch unsere Urtheile zu den Substanzen nicht vordringen können, so erblickt er doch in der Ausdehnung und im Denken, wenn gleich nicht erste, so doch abgeleitete Eigenschaften theils des Körpers, theils der Seele und der Unterschied zwischen der körperlichen und der geistigen Substanz steht ihm nun fest. Ja seine Gedanken erheben sich zu der Überzeugung, daß wir eine erste, weise und allmächtige Ursache der Welt anzunehmen haben. Wer den lockern Zusammenhang überlegt hat, in welchem diese Folgerungen mit den Lehren Condillac's über den Ursprung unserer Erkenntnisse stehen, wird bezweifeln müssen, ob Condillac zu den umfassenden Geistern gehöre, welche die ganze Tragweite ihrer Grundsätze zu überblicken vermögen.

In den metaphysischen Begriffen, welche bei diesen Gedanken Condillac's über den Inhalt unserer Erkenntnisse eine Rolle spielen, erkennt man ohne Mühe die Nachwirkungen des Cartesianischen Dualismus. Doch würde er sich vielleicht von diesen, wie von andern Vorurtheilen haben lossagen können, wenn ihn die praktische Richtung des gesunden Menschenverstandes nicht in ihnen bestärkt hätte. Unsere Aufmerksamkeit und unser Urtheil wird durch das Bedürfniß und das Interesse geleitet. Von dem Dasein der Außenwelt überzeugt ihn daher auch nicht allein das Tasten, sondern nicht weniger das Bewußtsein unserer Beschränktheit, in welchem unsere Überzeugung von dem Dasein der Außenwelt gegründet ist.

Daher beschränkt sich der Zweifel, welcher ihm aus seinem Sensualismus fließt, auf den Gedanken, daß wir doch immer nur Verhältnisse anderer Dinge unter einander und in letzter Entscheidung zu uns zu erkennen vermögen. Die Substanzen der Dinge bleiben dabei bestehen, aber sie bilden nur den dunkeln, unerkennbaren Hintergrund alles Daseins.

Diese Beschränkung unserer Erkenntniß, welche uns jedes Eindringen in die wahre Natur der Dinge abschneidet, würde ihm schwerlich genügt haben, wenn nicht die Zwecke des praktischen Lebens ihm eine Entschädigung für die Aufopferung der theoretischen Zwecke geboten hätten. Condillac betrachtet das menschliche Erkennen nicht als etwas, was seinen Zweck oder Werth in sich selbst trüge; es soll nur für unser praktisches Leben dienen, welchem es nicht Noth thut zu wissen, was die Dinge an sich sind, sondern nur was sie uns leisten, in welchem Verhältnisse sie zu uns stehn. Dies können wir durch unsere Erfahrung erforschen und daher entspricht auch die Beschränktheit unserer Erkenntnisse den Zwecken unseres vernünftigen Lebens.

Gehen wir nun auf die Lehren Condillac's über unser praktisches Leben ein, welche er mehr andeutet als entwickelt, so finden wir in ihnen denselben Charakter wieder, welchen seine Lehren über das Erkennen an sich tragen. Man wird ihm nachrühmen dürfen, daß er die Entstehung unserer Begehrungen in einer strengen Analyse betreibt; seine Folgerungen jedoch gehen weit über den Bereich des Sensualismus hinaus. Um auf den Ursprung unseres Begehrens vorzubringen und alles Ange-

borne zu beseitigen verwirft er die Voraussetzungen des ursprünglichen Instincts, der Sympathie und geselliger Neigungen, mit welchen die Englischen Sensualisten sich getragen hatten; nur die Empfindungen der Lust und der Unlust und das Interesse, welches aus ihnen uns erwächst, bleiben als Beweggründe unseres Handelns zurück. Wir wollen genießen; das ist unser Leben. Viel nackter tritt in dieser Lehre die Selbstsucht hervor als in den Lehren der Engländer. Auch bei andern Franzosen haben wir schon ähnliche Lehren gefunden, bei Descartes, Gassendi, selbst bei Pascal und Malebranche; ein Einfluß der Volkseigenthümlichkeit ist wohl zu vermuthen, wenn auf den Genuß des Lebens der Wille hingelenkt wird; aber erst der entschiedenste Sensualismus ließ alle andere Beweggründe beseitigen. Dennoch sehen wir, daß Condillac nicht folgerichtig in diesem Wege beharrte. Er mischt Annahmen über die Natur der Dinge ein, welche seinen Grundsätzen fremdartig sind. Zwar auch die Gesellschaft der Menschen soll nur auf ihrem gemeinsamen Interesse beruhn, durch Übereinkunft, ihrem Interesse gemäß sollen sie sich ihre Gesetze geben, nur durch Reflection über ihren wahren Vortheil sollen sie ihre Leidenschaften besiegen lernen; aber Condillac fügt hinzu, daß die moralischen Gesetze der Menschen von uns auch als Gesetze der Natur und Gottes angesehn werden sollten; ungestraft würden sie nicht verletzt werden; wir hätten Strafe und Lohn zu erwarten für unsere Thaten, wo nicht in diesem, so in einem künftigen Leben. Daß er hiermit die Grenzen der Erkenntniß überschreitet, welche seine sensualistischen Grundsätze ihm vorschreiben mußten, leidet keinen Zweifel.

Noch ein andrer Punkt läßt sich nur aus der praktischen Richtung seiner Lehre erklären. Es ist sehr auffallend, wie Hume und Condillac in ihren Urtheilen über die Gewohnheit sich zu einander verhalten. Um die höhern Entwicklungen der Vernunft aus der Sinnlichkeit ableiten zu können, mußten beide sehr groses Gewicht auf sie legen. Daß sie ihre Bedeutung hervorheben, werden wir ihnen als Verdienst anzurechnen haben. Hume aber suchte ihre Macht auf die natürlichen Gesetze in den Thätigkeiten der Einbildungskraft zurückzubringen und behandelt sie nun auch im Allgemeinen als eine wohlthätige Macht, welche die Natur über uns übt; ihre Folgen zeigen sich in unsern praktischen Urtheilen, die mit den Gesetzen der Natur übereinstimmen, in der Sicherheit, welche sie den politischen Verfassungen gewährt, in den Fortschritten, in welchen Künste und Wissenschaften wachsen. Condillac läßt sich nicht auf ihre Gesetze ein; die Macht, welche sie übt, behauptet er nur als eine Thatsache [1]; daß sie aber auf einer Einrichtung der Natur beruhe, würde er nicht haben zurückweisen können, da seine Lehren im Allgemeinen unser Leben, im Theoretischen wie im Praktischen, nur als eine natürliche Entwicklung betrachtet. Ein entschiedener Naturalismus beherscht seine Grundsätze; mit vollem Bewußtsein spricht er ihn aus, indem er lehrt, es gebe eigentlich nur eine Wissenschaft, die Geschichte der Natur [2]. Wenn er nun aber die Folgen der Gewohn-

1) Disc. prél. art. 3.

2) L'art de rais. p. 2. Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature.

heit betrachtet, so ist er weit davon entfernt, in ihnen nur wohlthätige Wirkungen der Natur zu erkennen. Zwar giebt uns die Gewohnheit den Schatz unserer Kenntnisse, diese sind aber oft nur verworren, durch die Reflection, durch die Analyse unserer Ideen müssen wir sie in Ordnung bringen um den Irrthum zu überwinden; auch von der Herrschaft der Leidenschaft sollen wir uns erst durch dieses Nachdenken befreien, welches das verworrene Gewebe unserer Gewohnheit wiederauflöst. Die Gewohnheit der Sitten, der Gesetze, in welchen wir leben, bietet vieles dar, was wir nicht billigen können und besonders die gewöhnliche Übung in der Erziehung ist verderblich. Condillac möchte eine völlige Reform des Erziehungswesens herbeiführen. Unstreitig sieht er in der Erziehung, wie sie gewöhnlich ist, mehr Verderbliches als Heilsames. Sollen wir nun sagen, es stelle sich ihm hier ein Gegensatz heraus zwischen der verdorbenen und der gesunden Natur? Oder sucht er das Fehlerhafte in der Gewohnheit in dem verkehrten oder mangelhaften Gebrauche der menschlichen Vernunft? Wie man sich auch entscheiden möge, man wird eingestehn müssen, daß ihn hier sittliche Unterschiede in seinem Urtheile bewegen. In den Zuständen, welche die Gewohnheit des Lebens herbeigeführt, läßt sich ein Schlechtes und Gutes unterscheiden; jenes müssen wir zu beseitigen, dieses zu gewinnen streben; dadurch werden wir zu praktischer Thätigkeit aufgerufen. Der Gegensatz, welchen Condillac zwischen dem Ich der Gewohnheit und dem Ich der Reflection macht, die Analyse der gewöhnlichen Gedanken, zu welcher er uns aufruft, beruht nur auf diesem praktischen Grunde.

Man wird nicht übersehn können, daß in dem Systeme Condillac's die Neigung seiner Zeit sich ausspricht von den Verwicklungen einer überladenen, einer steifen, einer verdorbenen Sitte sich zu befreien. Daher möchte er das Heilmittel darin finden, daß er zu den einfachen Elementen und Beweggründen der Natur uns zurückführt. Man sieht in seinen Gedanken die Zeit zu einem noch mächtigern Kampfe sich rüsten, welcher die alten Gewohnheiten, die bisherigen Überlieferungen des Glaubens und des Lebens über den Haufen werfen wollte. Er beginnt diesen Kampf noch nicht im Ganzen und Großen; seine eigenen Meinungen hängen noch zu stark mit der alten Zeit zusammen; aber er zeigt den Weg, welchen man einzuschlagen hat. Die Reflection soll uns leiten, die Gewohnheit auflösen und alles auf die ersten Beweggründe der Natur zurückführen. Man mußte nun wohl dazu schreiten die Natur und ihre Beweggründe genauer zu erforschen und über sie in einer bestimmtern Weise etwas festzustellen, als die bisherige skeptische Richtung des Sensualismus es verstattet hatte.

Zweites Kapitel.

H e l v e t i u s.

Wir dürfen es uns nicht ersparen auf die sittlichen Beweggründe einzugehn, welche im Sensualismus der Franzosen sich geltend machten. Wenn wir auch nicht zu

erwarten haben, daß wir dabei auf eine gründliche und wahrhaft philosophische Erörterung stoßen werden, so läßt sich doch voraussetzen, daß andere deutlicher, als Condillac, die Folgerungen des Sensualismus in der praktischen Philosophie an den Tag gelegt haben werden. Am deutlichsten, meine ich, sind sie von Helvetius ausgesprochen worden; von welchem das Wort einer Französischen Dame mit Beifall wiederholt wurde, daß er das Geheimniß aller Welt ausgeplaudert habe.

Claude Adrien Helvetius wurde 1715 zu Paris geboren. Sein Vater, Arzt der Königin, verschaffte ihm in seinem 23. Jahre das Amt eines Generalpächters, welches ihm, auch bei uneigennütziger Verwaltung, zu Reichthümern verhalf. Sein Hang, sein Ehrgeiz zog ihn zu schriftstellerischen Arbeiten. Schon als Jüngling hatte er durch dichterische Versuche die Aufmerksamkeit Voltaire's auf sich gezogen, der ihn aufmunterte und mit ihm fortwärend in freundschaftlichen Beziehungen blieb. Von seinen Gedichten ist jedoch nur ein unvollendetes Lehrgedicht übrig geblieben, welches seine philosophischen Lehren ausdrückt; es handelt von der Glückseligkeit. Da er seinen Reichthum in freigebiger Weise, im Kreise der Philosophen und Schöngeister verwandte, konnte es ihm an Aufmunterung seiner Talente nicht fehlen. Die Geschäfte gefielen ihm wenig; das Vermögen, welches er erworben hatte, verstattete ihm sich ganz von ihnen loszumachen um der Philosophie zu leben. Schon 1751 legte er sein Amt nieder und kaufte sich eine Stelle im Haushalt der Königin. Die Frucht seiner Muße, seine Schrift über den Geist, erschien im Jahre 1758. Sie machte seinen Na-

men berühmt, zog ihm aber auch Verfolgungen zu. Obwohl Helvetius sich gehütet hatte das Vorurtheil mit den stärksten Waffen anzugreifen [1]), obwohl die Censur die stärksten Stellen unterdrückt hatte, wurde sein Buch von geistlicher und weltlicher Macht verdammt, das Privilegium der Censur zurückgezogen und Helvetius selbst ließ sich zu einem förmlichen Widerruf zwingen. Verdrießlichkeiten dieser Art veranlaßten ihn eine Zeit lang sein Vaterland zu verlassen. In England, in Deutschland wurde er mit Auszeichnung empfangen. Als er nach Frankreich zurückgekehrt war und fand, daß seine Grundsätze doch nicht allgemein gebilligt wurden, daß besonders Rousseau's abweichende Meinungen Beifall fanden, arbeitete er eine andere Schrift aus, über den Menschen, in welcher er seine Lehren ausführlicher und gründlicher zu beweisen suchte. Dieses Werk ist ernster gehalten als das erste, in einer strengern Lehrform, hat aber eben deswegen und weil es doch nur Bekanntes wiederholte, weniger Beifall gefunden. Helvetius dachte es anfangs unter falschem Namen herauszugeben; aber die Lage der politischen Dinge schreckte ihn ab; er verzweifelte an seinem Volke, welches er vom Despotismus erdrückt sah, und beschloß sein Werk, welches er Monarchen wie Catharinen II. und Friedrich II. widmen möchte, erst nach seinem Tode erscheinen zu lassen. In den letzten Zeiten seines Lebens, welches im Jahre 1771 schloß, hatte er sich wieder zu den poetischen Versuchen seiner Jugend gewandt, aber doch auch

1) Er wollte es mit der Schonung behandeln, welche junge Männer alten Frauen widerfahren lassen. De l'homme préf.

noch einen Auszug aus dem Systeme der Natur verfaßt, welcher nach seinem Tode erschienen ist. Die Absicht dieses letztern konnte wohl keine andere sein, als durch eine leichter faßliche Übersicht die freigeisterischen Lehren jenes Systems verbreiten zu helfen.

Die Schriften des Helvetius [1]) sind ein treues Abbild der schöngeisterischen Bildung, welche in der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Richterin über Religion und Sitte, über Philosophie und Wissenschaft sich erhoben hatte, weil sie das Urtheil des gesunden Menschenverstandes ansprechend und beredt vorzutragen wußte. Besonders in seinem Hauptwerke, über den Geist, preist er die Verbindung des schönen mit dem philosophischen Geiste als das, was nur durch großes Genie gewonnen werden könne [2]), und diese Verbindung hat er in ihm darzustellen gestrebt. Es ist ihm gelungen durch gefällige, kecke, zuweilen treffende Züge zu reizen; ruhige und gründliche Untersuchung ist darüber aufgeopfert worden. Zu tief in wissenschaftliche Forschung einzugehn darf er nicht wagen, um nicht Leser abzuschrecken, welche nur gereizt sein wollen. Er giebt sich zwar das Ansehn, als wollte er die Moral, das einzige Bestreben seiner Philosophie, zu einer Wissenschaft erheben. Er will sie wie eine Experimentalphysik betreiben; sie auf ein Princip, das sensualistische Princip der Empfindung, zurückführen und spricht die Überzeugung aus, daß sie auf diesem Wege dieselbe Genauigkeit ge-

1) Oeuvres d'Helvétius. Par. 1792. In 5 Bdn. 8. Ich citire nach folgenden Ausgaben. De l'esprit. Londr. 1784. De l'homme. Londr. 1786.

2) De l'espr. IV, 6 p. 393.

winnen könnte, welche die Geometrie erreicht hat [1]). Auch redet er, wie Bacon, von der Pyramide der Thatsachen, durch welche er zu den Grundsätzen der Moral emporsteigen will, wenn auch diese Thatsachen Thorheiten und Wunderlichkeiten in Sitten und Gesetzen zeigen sollten [2]). Daß er aber zu einer ernsten Anstrengung im Aufbau der Induction gelangen wollte, wird man seinen Arbeiten nicht ansehn. Seine Beweise bestehn in Beispielen, welche er aus mannigfaltiger Belesenheit, ohne alle Kritik zusammengesucht hat; seine Leichtgläubigkeit hält für wahr, was ihr gefällt, und ihr gefallen nur zu sehr witzige, auch wohl schlüpfrige [3]) Anekdoten, mit welchen er seine Rede würzt und welche wir für Thatsachen gelten lassen sollen. Bei dieser Beschaffenheit seiner Methode werden wir uns für entbunden halten können genau in den Zusammenhang seiner Schriften einzugehn, ja wir würden seine Lehre ganz übergehn können, wenn sie nicht doch Folgerungen des Sensualismus in ein stärkeres Licht setzte, als irgend eine andere Lehre seiner Zeit.

Der Sensualismus ist Voraussetzung seiner Philosophie; seine Übereinstimmung mit Locke behauptet er hartnäckig [4]); aber noch genauer stimmt er mit den Grundsätzen Condillac's überein, welche er nur kurz andeutet

---

1) Ib. préf. p. VI; de l'homme II, 19 p. 259 sq.; recap. p. 452; 2 p. 476.

2) De l'espr. II, 13 p. 176 sq.

3) Er ist kein Verehrer der Platonischen Liebe, welche nur für Müßige sei; der sinnliche Genuß ist hinreichend starkes Reizmittel. De l'homme VIII, 10.

4) De l'homme recap. 1.

und etwas vereinfacht. Zwei Fähigkeiten zu erkennen lassen sich in uns unterscheiden, die physische Sinnlichkeit und das Gedächtniß; aber das letztere ist auf die erstere zurückzuführen und die physische Sinnlichkeit daher als der einzige erste Grund aller Erkenntnisse anzusehn. Beide Fähigkeiten sind gleich passiv [1]. Um sie zu der Ausbreitung der Gedanken zu führen, welche wir beim Menschen finden, wird die ausgebildete Organisation desselben verlangt, welche besonders in den Händen ein ausgezeichnetes Werkzeug findet und durch eine große Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse zu reger Aufmerksamkeit treibt [2]. In der Aufmerksamkeit liegt alle Thätigkeit des Geistes, welche uns zu weiterer Entwicklung führt. Alle die Erregungen unserer Sinnlichkeit sind nur etwas Zufälliges; jede neue Idee ist eine Gabe des Zufalls und der ganze Reichthum unserer Bildung stellt sich daher als ein Werk des Zufalls dar; die Aufmerksamkeit aber läßt uns die Eindrücke, welche wir empfangen, bemerken, unterscheiden, festhalten und zur Beurtheilung bringen, damit sich daraus der Reichthum unseres Geistes bilde [3]. Die Aufmerksamkeit ist eine Mühe; aber die in uns angeregten Leidenschaften lassen uns eine solche Mühe überwinden und die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen sammeln, welche den Menschen vor allen übrigen Thieren auszeichnet. Unser Geist ist nichts anderes als eine Sammlung von Ideen, von Ge-

1) De l'espr. I, 1 p. 2; 9 sq.; de l'homme II, 5 p. 130 sqq.; recap. p. 450; 2 p. 478. La sensibilité physique est l'homme lui même, et le principe de tout ce qu'il est.

2) De l'espr. I, 1 p. 2 sq.

3) De l'homme I, 8 p. 44 sq.; II, 2 p. 313 sqq.

danken und Urtheilen, welche wir durch unsere Sinnlichkeit empfangen haben; man betrachtet ihn auch wohl als die Fähigkeit zu solchen Gedanken; aber dies läuft auf dasselbe hinaus, weil die Fähigkeit zu den Gedanken, doch nur in der Sinnlichkeit und im Gedächtnisse beruht [1]. Will man genauer sein, so wird man Seele und Geist unterscheiden müssen. Die Seele ist nichts anderes als die unbekannte Ursache des Lebens oder die Fähigkeit zu empfinden, welche wir nicht weiter zu erklären vermögen; so lange wir leben, verläßt sie uns in keinem Augenblicke und mit dem Beginn des Lebens haben wir sie sogleich ganz; der ausgebildete Gedanke, das volle Bewußtsein der Empfindungen ist aber nicht nothwendig mit ihr verbunden. Ganz anders ist es mit dem Geiste, welcher uns erst zuwächst, welcher uns auch verlassen kann wärend des Lebens. Wenn so der Geist unterschieden wird von der Seele, kann er nur als die Wirkung der Seele betrachtet werden [2]. Die Wissenschaft, welche wir unserm

1) De l'homme recap. 1 p. 472; de l'espr. I, 1 p. 1; 4 p. 57. L'esprit peut être considéré comme la faculté productrice de nos pensées; et l'esprit en ce sens n'est que sensibilité et mémoire: ou l'esprit peut être regardé comme un effet de ces mêmes facultés; et dans cette seconde signification l'esprit n'est qu'un assemblage de pensées. Der letzte Sprachgebrauch wird gewöhnlich hervorgehoben in verschiedenen Abänderungen, welche das Wort Geist in Beziehung zur menschlichen Gesellschaft annimmt; z. B. de l'espr. II, 4 p. 95.

2) De l'homme II, 2 p. 115 sqq.; 127. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l'ame elle même. D'où je conclus, que si l'ame n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'ame ou de la faculté de sentir.

Geiste zuschreiben, ist nur die Erinnerung an die Thatsachen, welche wir erfahren haben, oder an die Ideen, welche andere haben [1]. Auch die Methode der Forschung, welche man uns beizulegen pflegt, möge sie dem Gedächtniß etwas einprägen, oder der Abstraction oder der Analyse sich bedienen, ist nur ein Weg, welchen der Zufall uns hat finden lassen und welcher seinen Grund in der Empfindung hat.

Mit dem Sensualismus ist auch die skeptische Denkweise auf Helvetius übergegangen. Wir erkennen nur Verhältnisse der Gegenstände zu einander und zu uns. Ja wenn wir an die Evidenz uns halten wollten, würden wir schwerlich über die Erkenntniß unseres eigenen Daseins hinauskommen. Wir müssen jedoch der Wahrscheinlichkeit folgen; das Dasein der Körper hat nur Wahrscheinlichkeit, wie groß sie auch sein möge. Es würde ein Verdienst sein, wenn man eine Tafel der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit entwerfen könnte, und Helvetius lobt deswegen die neuere Akademie [2]. Dieser Zurückhaltung im Urtheil ist es anzurechnen, daß Helvetius nicht entschieden dem Materialismus sich zuwendet; denn daß eine Neigung hierzu ihm beiwohnt, ist unverkennbar, indem er über die Entstehung der Empfindung nur materialistische Hypothesen aufzustellen weiß [3]. Aber für mehr als Hypothesen kann er sie nicht halten. Er verwahrt sich daher gegen den Vorwurf des Materia-

1) De l'espr. II, 1 p. 58.
2) Ib. I, 1 p. 7 sqq.
3) De l'homme II, 2 p. 128 not.

lismus; Spiritualismus und Materialismus sind beide nur Hypothesen; die Substanz unserer Seele kennen wir nicht; zu den zweideutigen Worten, durch welche der Irrthum verbreitet wird, muß daher auch das Wort Materie gezählt werden; die Materie ist nur eine Abstraction und der Mensch ist Schöpfer der Materie; sie ist kein Wesen, denn es giebt nur Individuen. Aber die Gegner des Materialismus haben eben so wenig einen vollständigen Begriff der Materie, als wir alle; wir kennen nur Körper [1]). Unsere Kenntnisse gehen nie weiter als die Sinne reichen; was den Sinnen nicht unterworfen ist, bleibt unserm Geiste unerreichbar [2]). Daher erklärt sich Helvetius auch über die Freiheit und über Gott nur skeptisch. Freiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes kennen wir wohl; aber Freiheit des Willens würde einen Willen ohne Beweggrund, eine Wirkung ohne Ursache voraussetzen [3]). Was Gott betrifft, so kennen wir ihn nicht; alle gestehn ein, daß der Begriff Gottes unsere Fassungskraft übersteige; was sollen wir also von ihm sagen? Es mag wohl keine Atheisten geben; denn jeder verständige Mensch muß eine unbekannte Kraft in der Natur anerkennen, welche man Gott nennen mag. Einen natürlichen Gott anzunehmen ist also vernünftig; aber einen moralischen Gott? Dagegen erheben sich viele Zweifel. Die Gerechtigkeit ist ein Werk der Menschen, welches wir oft verletzt sehen; sollen wir Gott zu ihrem Urheber ma-

1) De l'espr. I, 1 p. 6; 4 p. 44; de l'homme recap. 3 p. 480 sq.

2) De l'homme recap. 2 p. 478.

3) De l'espr. I, 4 p. 49 sq.; 53.

chen[1])? Helvetius ist daher nicht geradezu Gegner des Deismus; er fürchtet nur die falschen Religionen, zu welchen er den Papismus zählt, aber nicht das reine Christenthum[2]); unter den falschen Religionen scheint ihm die heidnische noch die erträglichste, weil sie nur im Allegorien der Natur bestehe[3]); vom Deismus fürchtet er nur, daß er nicht lange rein bleiben würde[4]). Die Religion, welche er will, soll mit dem Gemeinwohl sich verschmelzen, kein Geheimniß nähren, das öffentliche Wohl vergöttern und nur der Ausdruck einer reinen und erhabenen Moral sein; er hegt die Zuversicht, daß eine solche Religion über das Weltall sich verbreiten werde[5]).

Die skeptische Neigung seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der Wahrscheinlichkeit offenbart sich aber am deutlichsten, wenn er die praktischen Beweggründe unseres Denkens hervorhebt. Auch hierin zieht er nur die Folgerungen der Lehre Condillac's. Bedürfniß und Interesse leiten unsere Gedanken und lassen uns die Mühe der Aufmerksamkeit überwinden. Das Interesse, in unserer Sinnlichkeit gegründet, sucht die Lust, flieht die Unlust, darin liegen alle Beweggründe unseres Handelns und unseres Denkens. In der moralischen Welt ist das Interesse dasselbe, was in der physischen Welt die Bewegung, der Grund aller Veränderungen[6]). Je-

1) De l'homme II, 2 p. 117 not.; 19 p. 258 not.; IX, 15 p. 313 not.
2) Ib. I, 11 p. 77.
3) Ib. I, 15 p. 98.
4) Ib. p. 104.
5) Ib. I, 10 p. 76; 13; 14 p. 94 sq.
6) De l'espr. II, 1 p. 62 not.; 2 p. 71. Si l'univers physi-

der hat aber sein besonderes Interesse; Selbstliebe ist der Grund aller Thätigkeiten des Menschen, das einzige Princip der Moral; darüber dürfen wir uns eben so wenig beschweren, als über jedes andere Naturereigniß [1]). Um etwas zu wollen muß man lieben und lieben heißt ein Bedürfniß haben, welches man befriedigen will; es ist eben so unmöglich das Gute des Guten wegen, als das Böse des Bösen wegen zu lieben; der Mensch ist nicht boshaft, aber interessirt [2]). Da nun das Interesse der Selbstliebe alle unsere Gedanken beherscht, theilen wir unsere Ideen ein in nützliche, schädliche und gleichgültige und die erstern ziehen wir vor, so daß Liebe und Dank, Haß und Rache unsere Urtheile leiten. Nach diesem Maßstabe werden alle Erzeugnisse des Geistes gemessen; seine Erfindungen haben nur Werth, wenn sie nützlich sind; so urtheilen die Einzelnen, so das Gemeinwesen; der öffentliche Nutzen entscheidet über die Wahrheit, über den Zusammenhang der Geschichte, über das Studium der Wissenschaften und der Künste [3]). Bei dem Wechsel des In-

que est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'interet. De l'homme recap. p. 450 sq.

1) De l'espr. I, 4 p. 47 sq. Mais enfin, il faut prendre les hommes comme il sont: s'irriter contre les effets de leur amour propre, c'est se plaindre des giboulées du printems. Ib. II, 24 p. 308.

2) Ib. II, 5 p. 97; III, 14 p. 136.

3) Ib. II, 1 p. 62. L'interet préside à tous nos jugements. Ib. II, 6 p. 105 not. La vérité elle même est soumise au principe de l'utilité publique. Elle doit présider à la composition de l'histoire, à l'étude des sciences et des arts. Ib. II, 25 p. 336.

teresses folgt aber hieraus, daß die Wahrheit und das Urtheil der Menschen auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen kann; von Verschiedenen muß verschieden und von demselben Menschen nach dem Wechsel der Umstände jetzt so, jetzt anders geurtheilt werden, je nachdem es der Vortheil erheischt. Helvetius beruft sich auf Leibnizens Lehre von der beständig veränderten Gestalt der Welt, welche in jedem Theile der Welt in verschiedener Weise sich abspiegele, wenn er behauptet, daß die Wahrheit von jedem zu jeder Zeit in verschiedener Weise gedacht werden müsse [1]. Daher hält jeder seine Meinung für die richtige und kann nicht anders. Wer nicht denkt, wie ich denke, hat Unrecht, so sage ich, wie jeder Andere. Jeder achtet auch nur sich in den Andern und die Urtheile Anderer gelten ihm nur, weil sie mit seinen Urtheilen übereinstimmen [2]. So wie das Interesse ins Spiel kommt, und überall soll es ins Spiel kommen, entscheidet es über Wahrheit und Falschheit. Die Sätze der Geometrie werden nicht etwa für wahr gehalten, weil sie bewiesen sind, sondern weil wir gewöhnlich kein Interesse haben ihnen zu widersprechen; träte der Fall ein, daß es vortheilhafter wäre den Theil für größer als das Ganze zu halten, so würde ich bald zu dieser Annahme mich bekennen [3].

---

1) Ib. II, 2 p. 71 sq. Ainsi peut on appliquer à l'univers moral ce que Leibnitz disait de l'univers physique, que ce monde, toujours en mouvement, offrait à chaque instant un phénomene nouveau et différent à chacun de ses habitants.

2) Ib. II, 3 sq.; de l'homme I, 11 p. 77 not.

3) De l'homme IX, 15 p. 311.

So beherscht das Princip der Nützlichkeit die Lehre des Helvetius; um es geltend zu machen beruft er sich gern auf seinen Vorgänger Hume. Wie dieser wird er nun ganz den moralischen Untersuchungen zugewendet. Wenn er aber ausgeht vom Grundsatze der Selbstliebe, so will er doch zum Egoismus sich nicht bekennen [1]. Die Selbstliebe, welche den wahren Nutzen sucht, zieht uns doch zur Gesellschaft der Menschen und unsere Urtheile und Handlungen sollen daher auch immer im Sinn der Gesellschaft sich bilden. Nicht unsern eigenen Nutzen allein, auch den öffentlichen Nutzen sollen wir suchen und unsere Pflichten gegen die Gesellschaft haben wir anzuerkennen [2]. Rechtschaffenheit und Tugend sollen unser Bestreben sein; denn die Tugend ist das Verlangen nach allgemeiner Glückseligkeit und die Rechtschaffenheit ist die Tugend, welche in Handlung gesetzt wird [3]. Was wir als Tugend zu achten pflegen, muß daher vom öffentlichen Nutzen abhängig gemacht werden. Wir können kleinere und größere Gesellschaften unterscheiden und ihre Schätzung der Handlungen und der Menschen wird, so wie ihr Interesse, verschieden sein; aber das Wohl der kleinern Gesellschaft ist dem Wohle der größern unterzuordnen [4]. Nun finden wir allerdings in dieser Richtung

1) De l'espr. II, 16 p. 217. Vous usurpez le nom de moralistes, vous n'êtes que des égoistes.

2) De l'homme I, 13 p. 86.

3) De l'espr. II, 13 p. 176; 185.

4) Ib. II, 6 p. 106 sq. L'utilité publique — — est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les

auf das Allgemeine etwas Schwankendes bei Helvetius. Seine Lehre hat eine Neigung zur Humanität, zum Kosmopolitismus; aber er bedenkt auch, daß die Handlungen der Menschen gewöhnlich nicht so weit reichen, daß sie das allgemeine Wohl der größten Gesellschaft betreiben könnten; die Rechtschaffenheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes erstreckt sich nur auf den Nutzen des Staates oder des Volkes; die Vaterlandsliebe des Bürgers schließt die allgemeine Liebe der Menschheit aus und nur dem Geiste, welcher in nützlichen Erfindungen sich bewährt, welcher die Gesetze giebt und die allgemeine Moral fördert, kommt das Vorrecht zu das Wohl der ganzen Menschheit zu betreiben [1]). Aus dieser Schwankung geht es hervor, daß er es zuweilen für nöthig hält die Menschlichkeit dem öffentlichen Nutzen zu opfern und daß er seine Neigung in der Menschenliebe alle Tugend zu finden nur mit Beschränkung ausspricht [2]). Diese Wendung auf das

peuples à se soumettre à ses lois, c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous les sentiments jusqu'au sentiment même de l'humanité. Ib. II, 11 p. 156 sq.

1) Ib. II, 25 p. 323 sqq. Il n'est point de probité pratique par rapport à l'univers. — — Cette espece de probité n'est encore qu'une chimere platonicienne. — — La passion du patriotisme — — est exclusive de l'amour universel. — — C'est en ce point que l'esprit differe de la probité. — — En matiere d'esprit, — — l'amour de la patrie n'est point exclusif de l'amour universel. — — D'où je conclus, que, s'il n'est point de probité relative à l'univers, il est du moins certains genres d'esprit qu'on peut considérer sous cet aspet.

2) De l'homme I, 14 p. 96. L'humanité est dans l'homme la seule vertu vraiment sublime; c'est la premiere et peutêtre la seule que les religions doivent inspirer aux hommes; elle renferme en elle presque toutes les autres.

allgemeine Wohl beschränkt das selbstsüchtige Princip seiner Moral, wie seltsam es auch scheinen mag, daß sie in einer Lehre hervortritt, welche alles auf das Individuum, ja auf die augenblicklichen Erregungen des Lebens zurückführen möchte und alle Allgemeinheiten nur als Abstractionen und Erdichtungen des Geistes betrachtet.

Man darf aber nicht erwarten, daß solche Beschränkungen des Egoismus die selbstsüchtigen Beweggründe des Handelns beseitigen könnten. Wir werden doch dazu, dem öffentlichen Nutzen zu dienen, nur durch unsern eigenen Vortheil vermocht. Wir sollen daher auch nur eine Verbindung des Privatvortheils mit dem öffentlichen Vortheil erstreben. Beide zu vereinigen, das ist der wahre Geist der Gesetze; eine Thorheit ist es, ein Verderbniß der Gesetzgebung, wenn beide mit einander in Streit gesetzt werden; die Verschmelzung beider ist das einzige Mittel die Menschen zur Tugend zu leiten [1]. Die Richtigkeit dieser Grundsätze sucht nun Helvetius in der Erfahrung nachzuweisen, indem er eine Menge von Beispielen beibringt, welche zeigen sollen, daß der einzelne Mensch nur nach seinem Vortheil und die Gesellschaft der Menschen nur nach dem öffentlichen Vortheil das Gute und die Tugend beurtheilt. Weil der Vortheil unter verschiedenen Umständen verschieden ist, wird auch die Tugend von verschiedenen Menschen und Völkern verschieden geschätzt. Sie ist deswegen nicht etwas Willkürliches, wie Montaigne meinte, sondern ihr Werth hängt immer vom

1) De l'espr. II, 5 p. 97 not.; 15 p. 213; 22 p. 295. Cette union est le chef-d'oeuvre que doit se proposer la morale. Ib. II, 24 p. 317; III, 22 p. 218.

Nutzen ab [1]). Es giebt kein Verbrechen, welches nicht auch öffentlich gebilligt würde, wenn es nützlich ist [2]). In Sparta galt ein listiger, mit Muth vollbrachter Diebstal für lobenswerth; Wilde halten es für Recht ihre Greise zu schlachten; die Chinesen billigen den Kindermord; alles dies wird gerechtfertigt durch den öffentlichen Nutzen, welchen es bringt [3]). Freilich erhalten auch unter allen Völkern Handlungen, welche für dieses Leben keinen Vortheil haben, das Lob der Tugend; aber nur weil man Vortheile für ein künftiges Leben von ihnen erwartet. Solche Tugenden wird man als Tugenden des Vorurtheils betrachten müssen; sie gehen nur aus religiösem und politischem Verderbniß hervor [4]).

Wie grell nun auch die Beispiele sind, welche er beibringt von unmenschlichen Handlungen, die durch den Nutzen gerechtfertigt werden sollen, so haben wir doch noch nicht das Grellste hervorgehoben, was er uns zumuthet. Es liegt in seiner Lehre von den Beweggründen. Das Interesse, welches uns leiten soll, wird uns doch nur eingeflößt durch unsere physische Sinnlichkeit und beruht also auf einem Leiden unserer Seele. Daher bewegt Leidenschaft unser ganzes Leben; ohne Leidenschaft würde der Mensch nur eine Maschine sein, welche in Ruhe gesetzt wäre; man wird dumm, sobald man aufhört leidenschaftlich zu sein [5]). Die Leidenschaften des

1) Ib. II, 13 p. 174 sqq.
2) Ib. II, 1 p. 64; 2 p. 69.
3) Ib. II, 13 p. 177 sqq.
4) Ib. II, 13 p. 185; 14 p. 192.
5) De l'espr. III, 4 sqq.; 6 p. 64. Les passions sont dans

Menschen sind nun von doppelter Art, natürliche, welche auf das Wohl des Einzelnen gehen, und gesellschaftliche, welche aus dem Verhältniß des Einzelnen zur Gesellschaft der Menschen stammen, beide in der physischen Sinnlichkeit gegründet [1]. Das Gewicht dieser Leidenschaften erhellt vornehmlich aus der Nothwendigkeit, daß die Entwicklungen des Geistes durch die Aufmerksamkeit hindurchgehen müssen; sie ist eine Mühe, eine Unlust, welche wir nicht gern übernehmen; nur durch Leidenschaft können wir zu ihr aufgestachelt werden [2]. Es gehört schon ein höherer Grad der Erregung, es gehört das, was wir vorzugsweise Leidenschaft zu nennen pflegen, dazu, daß wir die Arbeit des Denkens und des gemeinnützigen Handelns übernehmen. Was schon Hume und Condillac hierüber gelehrt hatten, spricht nun Helvetius in den stärksten Zügen aus. Nur durch Ausdauer in der Aufmerksamkeit werden vom Menschen die Eigenschaften gewonnen, welche ihn auszeichnen und das Lob der Tugend und des großen Geistes ihm verdienen können. Aber von Natur ist der Mensch faul; nach der Ruhe zu gravitirt er beständig, wie der Körper nach einem Mittelpunkte; aus seiner Trägheit würde er sich nicht aufraffen, wenn er nicht in jedem Augenblicke durch zwei Kräfte von seinem Mittelpunkte zurückgestoßen würde; die eine dieser Kräfte beruht

le moral ce que dans le physique est le mouvement. Il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort; ce sont elles aussi, qui vivifient le monde moral. De l'homme recap. p. 455.

1) De l'espr. III, 9 p. 97.

2) De l'homme II, 6 p. 134 sqq.; III, 3 p. 319; de l'espr. III, 4 p. 47; 52 sq.

auf starken Leidenschaften, die andere auf dem Haß der Langenweile [1]). Die Macht des letztern wird nun zwar von Helvetius ziemlich hoch angeschlagen, weil sie beständig wirkt, wie der fallende Tropfen; denn jede Lust muß mit etwas Mühe erkauft werden; sie will, daß man sie einige Zeit verfolge; das Bedürfniß eine neue Lust uns zu schaffen ist beständig rege und zieht uns zur Thätigkeit [2]); aber große Erfolge gehen doch aus dem Hasse der Langenweile nicht hervor; er ist eine Sache für Müßiggänger, für solche, welche sich keine große Zwecke gesetzt haben; diese werden von ihm aus ihrer natürlichen Faulheit herausgerissen. Dagegen große Geister, Arbeiten für das Gemeinwohl werden nur durch große Leidenschaften geweckt. Große Leidenschaften machen uns das Leben unerträglich, wenn sie nicht befriedigt werden; zu ihnen zählt Helvetius besonders die Liebe zum Ruhm; sie ist allen großen Geistern gemein, nur daß sie bei verschiedenen eine verschiedene Richtung erhält [3]). Daher blühen Künste und Wissenschaften nur, wo sie geehrt werden, und der Staat, welcher zu gemeinnützigen Arbeiten an-

---

1) De l'homme IV, 24 p. 462 sqq.; de l'espr. III, 5 p. 54. L'expérience — — nous apprend que la paresse est naturelle à l'homme; que l'attention le fatigue et le peine; qu'il gravite, sans cesse, vers le repos, comme le corps vers un centre; qu'attiré, sans cesse, vers ce centre, il s'y tiendrait fixement attaché, s'il n'en était à chaque instant repoussé par deux sortes de forces, qui contrebalancent en lui celle de la paresse et de l'inertie, et qui lui sont communiquées l'une par les passions fortes et l'autre par la haine de l'ennui.

2) De l'espr. III, 5 p. 55; de l'homme VIII, 8 p. 166 sqq.

3) De l'espr. IV, 14 p. 477 sq.

feuern will, muß vor allen Dingen Liebe zum Ruhme wecken; man soll sie mit der Selbstliebe verschmelzen, um ihr die Stärke zu geben, welche die Selbstliebe überwinden kann [1]. Dabei fordert Helvetius nun freilich eine Art von Überwindung der Leidenschaft für gewisse Werke, namentlich für die Wissenschaft und besonders für die Moral; denn der Moralist soll ein unparteiischer Richter sein; aber nur die übrigen Leidenschaften soll er mit ruhigem Blute beurtheilen können; seine Leidenschaft bleibt doch die Ruhmsucht [2].

Die Vorschriften, welche Helvetius für das menschliche Leben giebt, betreffen nun vorherschend die kleinern und größern Kreise der Gesellschaft. Auf die ursprüngliche Natur des Menschen legt er kein großes Gewicht. Wer die Verschiedenheiten der Menschen von ihrer Organisation, ihrem Temperamente ableiten will, beruft sich nur auf verborgene Qualitäten; denn niemand kann hierin die Gründe des menschlichen Handelns nachweisen. Nur im Moralischen liegt der Grund der verschiedenen Sitten; die Erziehung wirkt bei weitem mehr als die ursprüngliche Natur [3]. Etwas mehr Feinheit des Sinnes, mehr Weite des Gedächtnisses, mehr Fähigkeit der Aufmerksamkeit mag die Natur zum Vorzuge geben; aber dies kommt wenig in Anschlag, wenn es sich um wohlorganisirte Menschen handelt, welche Helvetius ausschließlich in Be-

1) Ib. III, 30; de l'homme III, 4 p. 321 sqq.; IV, 22 p. 456 sq.

2) De l'espr. IV, 14 p. 477 sq.

3) Ib. III, 1; 27 p. 261; de l'homme II, 1 p. 110 sq.; recap. 1 p. 472.

tracht zieht. Sie alle haben Sinn zur Unterscheidung, Gedächtniß und hinreichend lebhafte Leidenschaften um sie zur Aufmerksamkeit zu treiben [1]. Diese Überzeugung geht von seinen sensualistischen Grundsätzen aus. Unser Geist ist uns nicht angeboren; er ist nur eine erworbene Eigenschaft; was wir unsere Natur nennen, ist nur unsere erste Gewohnheit [2]. Der ersten Gewohnheit aber folgen weitere Entwicklungen der Gewohnheit; sie werden von den Eindrücken abhängen, welche wir empfangen, von den Spuren, welche wir von ihnen bewahren, und von den Leidenschaften, welche sie uns einflößen. So ist der Mensch ein Zögling seiner Umgebungen und des Zufalls, welcher ihn in diese Umgebungen führt; aus ihnen ist alle sittliche Verschiedenheit der Menschen abzuleiten [3]. Was vom einzelnen Menschen, gilt auch von ganzen Völkern; die Leidenschaften, welche ihre Fähigkeiten steigern, sind ihnen nicht von Natur angeboren; sie hängen von den Mitteln ab, die zu ihrer Erregung gebraucht werden [4]. Daß nun aber unter den Umständen, welche

---

1) De l'espr. III, 1 p. 8 sq.; 26 p. 255; de l'homme III, 4 sq.

2) De l'espr. II, 24 p. 310. L'homme sensé convient que la nature — — n'est rien autre chose que notre premiere habitude. De l'homme IV, 3 p. 432 sq.; 22 p. 452. Tout jusqu'à l'amour de soi est en nous une acquisition. Ib. recap. 1 p. 472. L'esprit n'est en nous qu'une acquisition.

3) De l'homme recap. p. 447. Je vois que l'homme est disciple de tous les objets qui l'environnent, de toutes les positions où le hasard le place, enfin de tous les accidents qui lui arrivent.

4) De l'espr. III, 24.

den Menschen bilden sollen, die ihn umgebenden Menschen die Hauptsache sind, versteht sich von selbst und daher ist die gesellige Verbindung in der Bildung des Menschen vorzugsweise zu beachten. Für die Gesellschaft soll der Mensch seine Tugend ausbilden und nur in der Gesellschaft wird er sie ausbilden können.

Helvetius verkennt nun die Wichtigkeit der Erziehung für die sittliche Bildung nicht; er steht aber in der Betrachtung derselben in einem starken Gegensatz gegen Rousseau. Das einsiedlerische Wesen dieses Mannes kann er nicht theilen; eben so wenig seinen Streit gegen Wissenschaft und verfeinerte Bildung; er kann den Luxus nicht verdammen; nicht dieser, sondern nur die ungleiche Vertheilung der Glücksgüter, welche die Interessen im Staate spaltet, ist der Grund des Mangels an Gemeinsinn [1]. Rousseau's Emil will er nun zwar nicht verwerfen; aber er betrachtet ihn doch als einen platonisirenden Roman [2]. Sein Fehler ist hauptsächlich, daß er nicht genug den Zufall und die angebildete Gewohnheit in Anschlag bringt, obgleich von ihnen alle unsere Sitten abhängen. Sehen wir genauer nach, so werden wir finden, daß noch eine andere bedeutendere Verschiedenheit der Meinungen zwischen beiden Männern liegt. Beide wollen eine Umkehr der Sitten; aber Rousseau möchte sie mehr durch die Erziehung, durch die Bildung der Einzelnen, Helvetius mehr im Ganzen, durch die Umbildung der großen Gesellschaft bewerkstelligen. Helvetius ist nicht für die Privaterziehung; die öffentliche

1) De l'homme VI, 5.
2) Ib. V p. 467.

Erziehung hat bei weitem den Vorzug [1]). Aber hierin sieht er auch das größte Hinderniß, welches einer guten Erziehung sich entgegensetzt. Daher verschmäht er es über die Einzelheiten einer richtigen Erziehung sich zu verbreiten; dies würde doch nur unnütz und also langweilig sein. Die großen Reiche, in welchen wir leben, kümmern sich wenig um die Erweckung des Geistes, weil sie großer Geister nur wenig bedürfen; sie erhalten sich durch ihre Masse [2]). Eine Änderung der öffentlichen Erziehung würde nur durch die Änderung der Staatsform bewirkt werden können; denn die öffentliche Erziehung ist auf das engste mit den Sitten des Volkes verbunden [3]). Mit der Verbesserung des Staats würde also angefangen werden müssen, wenn man die Erziehung bessern wollte; diese würde nicht anders als gut sein können, wenn im Staate Lohn und Ehre nur den gemeinnützigen Arbeiten zu Theil würden und so der Privatvortheil mit dem öffentlichen Nutzen verschmolzen wäre [4]). So strebt Helvetius nach einer Umbildung des Staates oder der Gesellschaftsordnung; von ihr erwartet er alles. Seine Gedanken suchen die Einheit des sittlichen Lebens unter dem Begriff des Staats zusammenzufassen. Er glaubt an die Allmacht des Gesetzgebers; denn durch Hülfe der Lust und

1) De l'homme X, 2 p. 389; 3.

2) De l'espr. IV, 17 p. 527; 532.

3) Ib. p. 526. L'art de former des hommes est, en tout païs, si etroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peutêtre pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique, sans en faire dans la constitution même des états. De l'homme X, 10.

4) De l'homme X, 11 p. 441.

Unlust, welche er zu vertheilen hat, kann der Gesetzgeber alle Arten der Leidenschaft und mithin alle Beweggründe des Handelns in uns erregen; er hat den ganzen Menschen in seiner Gewalt. Der Monarch hat doch zuletzt eine stärkere Macht als die Götter; der Gedanke an die weltlichen Vortheile überwindet die Versprechungen ewiger Vortheile, welche der Aberglaube macht [1]).

Dies ist die Verschmelzung des persönlichen mit dem öffentlichen Nutzen, auf welchen Helvetius unsere Tugend bauen will. Freilich in einer etwas seltsamen Weise begegnet ihm dabei, daß wir zwar alle Bildungen des Zufalls sein sollen, daß aber doch von dem Gesetzgeber und dem Erzieher verlangt wird, daß sie die Macht des Zufalls beschränken [2]), als wären sie nicht selbst Bildungen des Zufalls. Hierin zeigt sich deutlich genug, in welchem Streit die sensualistischen Grundsätze stehen mit der beabsichtigten Umbildung der sittlichen und politischen Zustände. Bei Helvetius tritt dieser Streit noch in einer skeptischen Haltung uns entgegen, wie er denn von den Französischen Sensualisten am nächsten an Hume sich angeschlossen hat. Nur an den Unterricht der Sinne über die Erscheinungen will er sich halten, auf die Gründe sich nicht einlassen. Obwohl er dem Dualismus Condillac's nicht geneigt ist, billigt er ihn doch nur, indem er es für unnütz erklärt die Fragen über die Gründe unserer Empfindung und unseres Lebens zu untersuchen. Daß eine letzte Ursache, werde sie Natur oder

1) De l'espr. III, 15; de l'homme VII, 14 p. 96 not. Les peuples — — sont ce que le gouvernement les fait. — — Le monarque à la longue est plus fort que les dieux.

2) De l'homme I, 8 p. 51 sq.; III, 3.

Gott genannt, den Erscheinungen zu Grunde liege, scheint ihm keinem ernstlichen Zweifel unterworfen zu sein; aber eben so vergeblich erscheint es ihm auch nach dieser unbekannten Ursache zu forschen. Daher stellt sich der Mensch als Spielball des Zufalls oder unbekannter Kräfte dar [1]). Die Empfindungen kommen in uns, erregen Lust und Unlust, Aufmerksamkeit, Leidenschaft; unsere Hülflosigkeit läßt uns in Gesellschaft zusammentreten, das allgemeine Wohl wird nun unser Augenmerk; aber alles dies ist nur Erfolg verborgener Ursachen. Der Skepticismus drückt sich in diesen Sätzen als die unausweichliche Folgerung des Sensualismus aus. Das theoretische und das praktische Leben werden von ihm in gleicher Weise ergriffen; in beiden erscheinen wir nur als die Producte der sinnlichen Erregungen, welche uns ohne unser Zuthun treffen.

Man würde glauben können, daß vor diesem skeptischen Sensualismus sogar die naturalistische Richtung der neuern Philosophie das Feld geräumt habe, wenn sie nicht doch darin sich verriethe, daß auf ein unserer Vernunft durchaus unzugängliches Princip alles abgewälzt wird. Die erste Ursache, welche man uns in einem fernen Hintergrunde ahnden läßt, sie wird nur nach Analogie einer dunkeln Naturmacht gedacht. Alles, was uns geschieht, stellt sich daher auch nur als eine Wirkung der Nothwendigkeit dar; unsere Freiheit geht in der Menge der Bestimmungsgründe unter, welche die Sinnlichkeit uns von außen bringen muß; wir selbst werden nur als ein Naturproduct in Anschlag gebracht. So erschei-

1) Ib. I, 8 p. 51 not.

nen wir nur wie eine träge Masse, welche in ihrer Gravitation zu beharren sucht; unsere Vernunft ist nur empfänglich, von Natur zur Faulheit geneigt und es ist für eine Gunst des Glückes zu achten, daß sie von der Leidenschaft zu Thätigkeit angetrieben wird.

Diese naturalistische Ansicht der Dinge wird jedoch bei Helvetius durch die praktischen Bestrebungen seiner Philosophie verdeckt. Wenn die Philosophie von einer besondern Wissenschaft sich leiten läßt, so wird sie nicht lange dem Zuge der besondern Wissenschaften, welche ihren Nutzen zu rühmen pflegen, widerstehen können. So will auch Helvetius nur dem Praktischen, dem Nützlichen dienen; er verschmäht es die langweiligen Untersuchungen zu verfolgen, welche keinen Nutzen bringen und daher kein Interesse erregen. Durch diese Berücksichtigung des Praktischen wird nun auch sein Skepticismus gemäßigt; um die Zwecke des Lebens verfolgen zu können, müssen wir doch wenigstens Wahrscheinlichkeiten erkennen. Auf eine Überlegung solcher Wahrscheinlichkeiten wendet sich daher diese Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Man wird nicht erwarten dürfen, daß sie in einer strengen Methode ihre Lehren zu verbinden wüßte. Nachdem es einmal aufgegeben war die letzten Ursachen zu finden, konnte man sich damit begnügen aus den Erfahrungen des praktischen Lebens die natürliche Einheit unserer Person, die natürliche Einheit unserer Art und selbst Zwecke der Natur, welche unserm Nutzen dienen müssen, als erwiesen anzunehmen. In den lockern Verknüpfungen dieser Gedanken konnte auch die Vernunft noch eine geduldete Stellung finden.

Ohne Zweifel würden wir das, was Helvetius wollte, sehr unbillig beurtheilen, wenn wir nicht zugeständen, daß er in seinem Streben nach dem Gemeinwohl, in seinem Eifer für Tugend und Menschlichkeit, gegen Fanatismus und Despotismus ein Werk der Vernunft zu betreiben dächte, daß er nicht in seinen Hoffnungen auf das Fortschreiten der Aufklärung, welcher er den Sieg versprach, sein Augenmerk auf Zwecke gerichtet hätte, welche über das bisherige Maß der Erfahrung hinausgingen. Und gewiß ist es sehr merkwürdig, das mitten aus der Herrschaft des Sensualismus und des Naturalismus solche Hoffnungen und Bestrebungen hervorbrachen, welche von praktischen Gesichtspunkten aus sittliche Zwecke der Vernunft in das Auge faßten, wärend die Theorie den Menschen nur als ein Werk zufälliger Umstände betrachten konnte und alles von einer Natur abhängen ließ, welche gegen Gutes und Böses gleichgültig ist. Wärend man theoretisch die Vernunft Preis gab, erzwang sie in den praktischen Betrachtungen sich Achtung. Wärend die Grundsätze der Lehre alle vernünftige Zwecke aus der Welt verbannen und die Kräfte der Vernunft in die Sklaverei der Naturnothwendigkeit zwängen wollten, sann man darauf eben diese Vernunft von den Fesseln politisches und religiöses Drucks, zuerst des Vorurtheils und nun auch der Gewohnheit zu befreien. Ist dies ein Zeichen der Unbeständigkeit menschlicher Meinungen oder ein Beweis, daß auch in den Verirrungen einer einseitigen Lehrweise die Macht der Wahrheit sich zu behaupten weiß? Man könnte wohl der Meinung sein, daß die Schwankungen einer skeptischen Denkweise, unter welchen wir

bisher diese Erscheinungen, bei Hume, Condillac, Helvetius, verfolgt haben, solchen Widersprüchen Raum verstatteten; aber wir werden finden, daß sie auch in der dogmatischen Haltung dieses Naturalismus nicht weniger stark hervortraten.

Drittes Kapitel.

H o l b a ch.

Indem die Lehren der Physik durch die sensualistische Erkenntnißlehre philosophisch sich zu begründen und als die allein gültige Philosophie sich geltend zu machen suchten, waren sie auf den Zweifel gestoßen. Wie sehr dies wider ihren Willen war, verkünden sie deutlich genug dadurch, daß sie den Skepticismus alsbald abzuschütteln suchten, indem sie dem gesunden Menschenverstande sich in die Arme warfen. Gewiß die Entwicklung der neuern Physik hatte es auf eine dogmatische Erkenntniß abgesehn und nachdem sie auf die Erfahrung und die Sinne sich berufen, die Mathematik zu ihrem Beistande genommen und so manche schöne Entdeckung gemacht hatte, mochte sie auch durch die genauere Erforschung der sinnlichen Gründe unserer Erkenntniß in ihren Ergebnissen sich nicht irre machen lassen. Als ein Beispiel hiervon können uns die Lehren des Genfer Naturforschers B o n n e t dienen, dessen Palingenesie wohl auch gegenwärtig noch nicht in Vergessenheit gerathen sein wird. Bonnet suchte

wenige Jahre nach Condillac die Fiction der empfindenden Bildsäule noch weiter zur Analyse unserer Vorstellungen zu benutzen, ging aber hierbei weit mehr als Condillac auf die Nervenbewegungen ein, welche unser Empfinden begleiten und suchte so eine physiologische Lehre von der Entwicklung unserer Erkenntniß zu gewinnen. Bonnet, ein Mann von würdigem Charakter, kann uns auch zugleich als ein Beispiel dienen, wie ernstlich diese Richtung der Lehre selbst von solchen genommen wurde, denen die sittliche und die religiöse Bildung des Menschen am Herzen lag.

Nur sehr locker jedoch hingen hiermit die religiösen Lehren zusammen, welche Condillac und Bonnet unter Katholiken und Protestanten festgehalten hatten. Schon hatten die Lehren der Englischen Freidenker auch auf dem festen Lande ihre Anhänger geworben. Vergeblich suchte d'Alembert es abzuleugnen, daß die Französische Akademie in Mirabaud einen Atheisten in ihrer Mitte gehegt hatte; vergeblich wurde die Strenge der Censur, der Verbannung gegen de la Mettrie geübt, welcher in leichtsinnigen Schriften den Menschen als Pflanze, als Maschine schilderte und Religion und Moral nur als Mittel der Politik gelten ließ; die Schriften, welche die Religion angriffen, Materialismus und Atheismus lehrten, mehrten sich und fanden immer weitere Verbreitung.

Im Jahre 1770 wurden vom Pariser Parlament sieben Werke zum Feuer verdammt, welche kurze Zeit nach einander anonym oder pseudonym angeblich zu London, wahrscheinlich zu Amsterdam erschienen waren. Darunter waren Übersetzungen aus dem Englischen; die neuen Schrif-

ten in dieser Manier überboten aber bei weitem die Englischen Angriffe auf die christliche Religion. Unter ihnen wurde das System der Natur [1]) als die Hauptschrift bezeichnet. Es hat auch seitdem den Rang eines Gesetzbuchs des Naturalismus [2]) behauptet. Ähnliche Schriften, von demselben Orte aus verbreitet, in demselben Geiste und derselben Schreibart folgten sich noch eine Reihe von Jahren mit reißender Schnelligkeit und wiederholte Verdammungen konnten ihre Verbreitung nicht hindern. 25 oder 26 Schriften dieser Art, von demselben Verfasser sollen von 1767 an in wenig mehr als 10 Jahren erschienen sein [3]).

Über die Person des Verfassers ist man lange Zeit in Zweifel gewesen. Daß Mirabaud, dessen Name auf dem Titel des Systems der Natur stand, damals schon todt, nicht der Verfasser sein konnte, darüber war man bald einig, obwohl er eine ähnliche ungedruckte Schrift

---

1) Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mr. Mirabaud. Londr. 1770. 2 Bde. 8. Ich gebrauche die 2. Ausgabe. Londr. 1771.

2) Dieser Ausdruck wird gebraucht syst. de la nat. II, 11 p. 361; 13 p. 426.

3) Außer dem System der Natur sind von mir folgende Schriften benutzt worden: Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chretienne. Londr. 1767. System social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Londr. 1773. 3 Bde. Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale. Amsterd. 1776. La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature, par le baron d'Holbach. Par 1820. 3 Bde. Die erste Ausgabe dieser Schrift ist von Amsterd. 1776.

unter demselben Titel verfaßt haben soll. Man hat geglaubt, es hätten verschiedene Männer an diesen Schriften Antheil gehabt [1]; wenn es aber auch sein mag, daß der Verfasser Helfer hatte, so zeigt doch die Einheit des Stils und der gleiche Gang der Gedanken, daß sie wesentlich denselben Urheber haben [2]. Die Aufklärungen, welche später gegeben worden sind, lassen nicht daran zweifeln, daß der Baron von Holbach der Verfasser war.

Paul Dietrich Baron von Holbach war ein Deutscher, geboren 1722 oder 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz; er hatte aber von Kindheit an eine Französische Erziehung zu Paris erhalten, wo er auch fortwärend lebte, bei aller Einfachheit seiner Sitten ein glänzendes Haus machte und einen der ersten Mittelpunkte für die philosophische Gesellschaft abgab. Er gehörte zu den thätigsten Mitarbeitern an der ersten Ausgabe der großen Encyklopädie, deren Verdienst um die Wissenschaften er anpries, dessen erhabenen und tiefen Unternehmer Diderot er mit Schmerzen von seinem Vaterlande unbelohnt sah [3]. In seinen frühern Jahren hatte er sich fleißig mit den Naturwissenschaften, besonders mit der Mineralogie und Chemie beschäftigt und mehrere Werke dieser Fächer aus dem Deutschen in das Französische übersetzt und mit geschätzten An-

1) Besonders sind Diderot, la Grange und Naigeon als Helfer oder Verfasser genannt worden.

2) Der Baron von Grimm (correspondance littéraire Part. III tom. V p. 216) behauptet die besten Stellen des Systems der Natur wären von Diderot, der an den spätern Schriften weniger Antheil gehabt hätte; er schließt dies aus der Ungleichheit des Stils, welche ich nicht, wenigstens nicht in dem angenommenen Grade finden kann.

3) Éthocr. 9 p. 157.

merkungen versehen; auch physiologische und medicinische Artikel der Encyklopädie sollen ihm angehören, so wie überhaupt seine Kenntnisse in großer Achtung standen. In seinen spätern Jahren wendeten sich seine Schriften ganz der Philosophie zu. Nachdem er aber seine Meinungen in zahlreichen Schriften schnell hintereinander ausgeschüttet hatte, hören wir von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit nichts weiter, obwohl er bis zum Jahre 1789 lebte.

Wir hören zwar, daß er die Weiber und eine leckere Tafel liebte, aber bei den leichtsinnigen Sitten seiner Umgebung erregte dies keinen Anstoß. Sein sittlicher Charakter steht im besten Ruf. Rousseau in seiner neuen Heloise soll ihn unter der Person Wolmar's geschildert haben. Seine Einfachheit, seine großmüthige, menschenfreundliche Wohlthätigkeit werden mit glänzenden Lobsprüchen gepriesen [1]). Dies wird durch seine Schriften, wie fanatisch sie auch gegen die Religion eifern, nicht Lügen gestraft. Durch ihren Stil haben sie sich nicht empfolen, der weder durch gute und klare Ordnung, noch durch geschmackvollen oder auch nur geistreichen Ausdruck sich empfielt. Die ersten Schriften Holbach's, welche über ästhetische Gegenstände handelten, sind uns nicht zu Gesicht gekommen; aus seinen spätern Schriften aber sehen wir, daß er die Poesie nicht sehr achtete und von Widerwillen gegen die leichtsinnigen Werke der neuern Litteratur erfüllt war [2]).

---

1) Grimm corr. litt. part. III tom. V p. 213 sqq.; Neue deutsche Monatschr. 1790. S. 349 ff., zum Theil nach einem Aufsatze Naigeon's im Jour. de Paris.

2) Éthocr. 9 p. 156 sq. La poésie n'est estimable que lorsqu'elle est philosophique, instructive et morale. Das soll aber

Schöne Worte gelten ihm wenig. Was seine Schriften empfolen hat, ist die Aufrichtigkeit, mit welcher er seine Meinung ausspricht. Die Wahrheit, welche nie schaden kann, soll klar, frei, ohne verdeckende Worte gesagt werden; dem kann sie schaden, welcher sie sagt, aber für die Menschheit ist sie immer nützlich und kann sie nicht laut genug bekannt werden. Sie soll stolz, edel, unerschrocken sich vernehmen lassen; weil sie das einzige Mittel ist, welches von dem herschenden sittlichen Verderben uns erretten kann [1]. In diesem Sinne straft Holbach die kleinmüthigen Denker, welche die Wahrheit dem Volke vorenthalten wollen, weil sie den Aberglauben für einen nützlichen Zügel seiner Leidenschaften halten; das heißt ihm Gift eingeben um es unschädlich zu machen; nicht die Religion, sondern die Gesetze sollen das Volk zügeln [2]. Der Weise soll nicht allein für sich denken, sprechen aber wie die übrigen; zwar können wir nicht hoffen, daß wir die Menschen auf einmal von ihren Vorurtheilen befreien werden; vielmehr der Aberglaube wird aus den Leidenschaften, welche dem Menschen natürlich sind, immer von neuem erwachen; aber wir sollen doch die Hoffnung nicht aufgeben, daß wir die Vorurtheile mildern können. Wir sehen die Aufklärung vordringen; sie wird sich weiter ihre Bahn brechen; der Mensch soll fortschreitend mehr und mehr sich vervoll-

---

freilich auch von Voltaire's Poesie gelten. Mor. un. sect. IV, 10 p. 228 sqq.

1) Syst. de la nat. II, 13 p. 422 sq. not.; syst. soc. III, 12 p. 152 sq.; 158.

2) Le christ. dév. préf. p. III sqq.; syst. de la nat. II, 12 p. 388.

kommnen [1]). Die Aufklärung, welche durch die Fortschritte der Wissenschaft gewonnen wird, wird von Holbach vertheidigt; Rousseau ist zu tadeln, daß er die wissenschaftliche Bildung angriff. Denen, welche meinen, daß die Wissenschaft wenig vermöge, weil sie so oft gesagt worden und die Menschen doch nicht habe bessern können, setzt er entgegen, die Wahrheit sei vielmehr neu und noch wenig entwickelt. Mit leeren Worten habe man sich getragen; eine verkehrte Erziehung, welche Wortkram trieb und die Moral vernachlässigte, habe das Wohl der Menschheit nicht fördern können. Wir sollen zur Natur zurückkehren, deren Kinder wir sind [2]). Wir sehen, Holbach ist ein Apostel der kommenden Zeit, welche etwas ganz Neues bringen soll, des philosophischen Jahrhunderts, welches angebrochen ist. Daß er im Kampfe gegen das Vorurtheil, in seiner Hoffnung auf die Zukunft sehr starke Ausdrücke nicht spart, wird man dem Eifer seiner Wahrheitsliebe verzeihen können.

Wir müssen bemerken, daß er nicht allein gegen die Tyrannei des religiösen, sondern auch des politischen Vorurtheils eifert, weil er Duldung fordert, selbst gegen die Ungläubigen, und die politische Macht im Bunde mit der geistlichen erblickt [3]). Doch ist er weit davon entfernt einen völligen Umsturz des politischen Systems zu wollen. Er billigt nicht, daß Rousseau die Gleichheit der Men-

1) Le christ. dév. préf. p. III sqq.; syst. soc. III, 12 p. 159 sqq.; syst. de la nat. I, 9 p. 165; II, 10 p. 345; 13 p. 421 sqq.
2) Mor. un. IV, 10 p. 206 sqq.; syst. soc. III, 12 p. 158; le christ. dév. préf. p. XI sq.; syst. de la nat. II, 14 p. 443.
3) Syst. de la nat. préf.; éthocr. 7 p. 98 sq.

schen forderte[1]). Wenn er seine Hoffnung auf die Macht der Wahrheit setzt, so hat er dabei besonders im Auge, daß sie auch zu Fürsten und Königen sich Bahn brechen werde; auch ihnen sei die Wahrheit nützlich; es sei besser über ein aufgeklärtes, als über ein sklavisches Volk zu herschen, welches nur durch Betrug regirt werden könnte; alles aber würde dem festen und beständigen Willen eines Fürsten möglich sein. In diesem Sinne hat er seine Ethokratie Ludwig XVI. gewidmet[2]). Nicht der aufgeklärte Theil des Volkes, welcher dazu bestimmt ist die übrigen zu beherschen, sondern die Priester, die Fanatiker, die Unwissenden machen Revolutionen; die Aufgeklärten lieben die Ruhe[3]).

Nicht minder als für die Wahrheit streitet er für die Sittlichkeit. Von keiner unserer Pflichten will er uns entbinden; unablässig und mit dem größten Ernste schärft er sie ein, in einer langen Reihe zählt er sie auf, ausführlich entwickelt er ihren Inhalt. Wenn wir die Folge seiner Schriften übersehn, so bemerken wir — viele werden sich darüber verwundern — daß sie sich zuletzt ganz der Moral zuwenden. Seine freigeisterischen Genossen spotteten über diese Capucinaden für die Tugend. Wenn er die Wahrheit für neu hält, so erklären dies seine Klagen über die Vernachlässigung der Moral; die

1) Mor. un. IV, 10 p. 212 sqq.; syst. de la nat. I, 9 p. 130. La diversité qui se trouve entre les individus de l'espece humaine met entre eux de l'inégalité, et cette inégalité fait le soutien de la société. Syst. soc. I, 12 p. 140.

2) Le christ. dév. préf. XV sqq.; éthocr. avert.; syst. soc. III, 12 p. 161; 164.

3) Le christ. dév. préf. p. IV sq.

wahren Grundsätze derselben sind noch zu finden; wärend man das Unerforschliche ergründen wollte, hat man das, was dem Menschen am nächsten liegt, das Nachdenken über den Menschen, vernachlässigt; die Wissenschaft ist nichts, wenn sie das Wohl der Menschheit außer Augen setzt [1]). Holbach erklärt nun die Moral für die würdigste, ja für die allgemeine Wissenschaft, weil sie den ganzen Menschen umfasse [2]). Nur deswegen wendet sein Streit sich gegen die herschende Religion, weil sie der gesunden Moral widerspreche, die empörendsten Gebräuche heilige; sie sei von der Lehre Platon's ausgegangen, daß wir den Tod bedenken sollten; die wahre Philosophie sei aber vielmehr das Nachdenken über das Leben; die Moral sollte der Prüfstein der Religion sein und der Ausleger der Natur könnte keine andere Religion für wahr anerkennen als die Moral der Natur, welche uns die Pflichten des Menschen lehre und durch ihre Autorität bestätige [3]). Von dieser sittlichen Richtung seiner Lehre wird Holbach selbst über seinen Eifer gegen die Vorurtheile der Religion insoweit hinweggehoben, daß er es nicht allein für gerathen hält in der Moral den Streit gegen die Religion bei Seite zu lassen, sondern sogar den Glauben an

1) Syst. soc. intr. p. 1 sq.; mor. un. IV, 10 p. 232 sqq. Philosophes! votre fonction sublime est de méditer l'homme, de lui découvrir les replis de son coeur, de lui montrer la vérité, sans laquelle il ne peut obtenir le bonheur.

2) Mor. un. préf. p. 1; XXIX sq.

3) Ib. préf. p. XVIII sq.; IV, 8 p. 148; 150. La morale est donc — — la pierre de touche de la religion. Syst. de la nat. II, 14 p. 452. La morale de la nature est la seule religion que l'interprete de la nature offre à ses concitoyens.

einen natürlichen Gott ohne Schwierigkeit zuläßt und Rathschläge giebt, wie der Priesterstand zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft verwandt werden könnte [1]). Er, welcher die aufrichtigste Wahrheit für das alleinige Heilmittel des sittlichen Verderbens hält, muß denn doch eine Möglichkeit sehen, daß unter den Entstellungen des Vorurtheils der natürlichen Religion eine Wahrheit zum Grunde liege.

In der Reform der Philosophie, welche er beabsichtigt, wird er durch eine mannigfaltige Belesenheit unterstützt; eine gründlichere Kenntniß der ältern Systeme jedoch geht ihm ab. Er ist ein Gegner des Cartesianismus; der Sensualismus der Englischen und Französischen Schule ist seine Grundlage. Auf Hobbes geht er oft zurück; doch ist Locke seine Hauptquelle, und Condillac wird von ihm zwar selten angeführt, aber doch als eine Hauptstütze der gereinigten Lehre betrachtet. Warum hat nur Locke, warum haben seine Schüler, nachdem sie die angebornen Begriffe verworfen und die Sinne als die einzige Quelle der Wahrheit erkannt hatten, nicht die unmittelbaren und nothwendigen Folgerungen hieraus gezogen [2])? Mit den skeptischen Folgerungen Berkeley's und Hume's hat er nichts zu thun. Den Unsinn Bekeley's hält er für keiner Widerlegung werth [3]). Hume wird von ihm öfters bestritten, doch nur in Beziehung auf die Grundsätze der Moral, worin auch Shaftesbury und

1) Mor. un. préf. p. XVIII; IV 8; éthocr. 7.
2) Syst. de la nat. I, 10 p. 179.
3) Ib. I, 10 p. 170; mor. un. préf. p. XVI.

Hutcheson sein Schicksal theilen [1]). Wie weit man auch seinen Skepticismus treiben möge, in aufrichtigem Glauben wird niemand an seinem eigenen Dasein und am Dasein der Außenwelt zweifeln können [2]). Wir haben einen sichern Maßstab der Wahrheit, wenn wir nur an der Erfahrung der Sinne uns halten und die Täuschungen der Einbildungskraft meiden [3]). So geht sein System auf einen sehr entschiedenen Dogmatismus aus, welcher jedoch das Abstracte ausschließt und nur auf Thatsachen sich stützen soll [4]). So glaubt er selbst eindringen zu können in die Zukunft vermittelst der Erfahrung analoger Fälle und des Beifalls der Naturwissenschaften, der Mathematik, der Moral und der Politik gewiß zu sein [5]). An seinem Verfahren bemerkt man bald, daß er hauptsächlich den sichern Ergebnissen der Naturwissenschaften vertraut und sie auch zum Urtheil über das sittliche Reich aufruft. Der unsterbliche Newton ist einer seiner ersten Gewährsmänner, obwohl er hinzusetzen muß, daß er eben so klein als Theologe sei, wie groß als Geometer [6]). Gegen die Naturwissenschaften gehalten, gelten ihm die Theologie, die Psychologie, die Metaphysik für Lehren, die nur auf leeren Worten beruhn; die wahre Physik ist

1) Syst. soc. I, 5 p. 48 sq.

2) Mor. un. préf. p. XVI.

3) Ib. IV, 10 p. 209. Le critérium de la vérité est certain quand on ne s'occupe que des objets que l'on peut soumettre à l'expérience et quand on rejette ceux qui n'ont que l'imagination pour base.

4) Syst. de la nat. II, 13 p. 434.

5) Ib. I, 9 p. 141; II, 13 p. 433; 435.

6) Ib. II, 5 p. 158.

der Ruin der Theologie [1]). In seinem Streite, welchen er nur vom Standpunkte der Naturwissenschaften gegen die Theologie erhebt, verschmäht er die Hülfe der Englischen Freidenker nicht; aber er geht weiter als sie; die natürliche Religion, welche sie empfolen hatten, scheint ihm nichts weniger als natürlich [2]). Man wird bemerken können, daß seine Ansicht von der Natur eine Färbung von den chemischen Forschungen an sich trägt, mit welchen er vorzugsweise sich beschäftigt hatte. Wir sehen es aus dem Gewichte, welches er auf den Proceß der Gährung, auf das Phlogiston, auf die chemische Anziehung der Elemente legt, Punkte, welche wir noch weiter zu besprechen haben werden. Bei der dogmatischen Richtung seiner Lehre läßt sich nun auch wohl erwarten, daß manche Begriffe des Rationalismus auf ihn übergegangen sind. Es wird aber vielleicht überraschen, daß sie meistens eine Verwandtschaft mit dem theosophischen Elemente zeigen, welches an die Chemie sich angeschlossen hatte, welches wir aber auch in der Leibnizischen Lehre wiedererkannt haben. Mit dieser hat er gemein, daß er auf Kraft und Streben der natürlichen Elemente ein großes Gewicht legt, daher alles für belebt hält und selbst die Hypothese, daß alles Empfindung habe, nicht misbilligt. Auch der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist auf ihn übergegangen. Er berücksichtigt daher auch zuweilen die Lehren Bilfinger's und des berühmten Wolff.

Seinem Dogmatismus legt er aber doch eine Kritik

---

1) Ib. I, 7 p. 111 not.; 10 p. 194.
2) Ib. II, 7 p. 228.

unseres Erkennens zu Grunde. In ihr bemerkt man überall die Sätze Condillac's, nur kurz zusammengezogen. Wir sollen unsere Gedanken analysiren; dann werden wir finden, daß sie alle auf die Empfindung als auf ihre erste Quelle zurückgehn [1]. Denn von allen Gegenständen haben wir eine Erkenntniß nur dadurch, daß sie einen Eindruck auf uns machen oder eine Veränderung in uns hervorbringen, welche wir empfinden; sie läßt uns eine Wirkung des Gegenstandes auf uns erkennen [2]. Aus den Ideen, welche die Empfindungen in uns hervorbringen, macht sich das Denken, die Zusammensetzung der Ideen von selbst; die hervorstechende Modification unseres Bewußtseins bleibt in uns und wird modificirt durch andere hinzutretende Empfindungen; solche Modificationen erhalten verschiedene Namen; das Gedächtniß, die Einbildungskraft, das Urtheil bilden sich nur aus der Verbindung, Unterscheidung, Vergleichung der Eindrücke; Verstand und Vernunft sind nichts anderes als Modificationen unserer Empfindungen. Die Vernunft ist nur eine Natur, welche durch Erfahrung, Urtheil, Reflection modificirt worden, eine Gewohnheit, welche wir erworben haben in gesunder Weise über die Gegenstände zu urtheilen. Alle unsere Meinungen beruhen auf Association der Ideen. Von Angebornem ist dabei nichts anzunehmen; auch der Instinct ist nicht angeboren, sondern nur eine Fertigkeit in schneller, mechanischer Vollziehung unserer Urtheile. Dasselbe gilt vom moralischen Sinn und vom Geschmack in den

1) Syst. de la nat. I, 8 p. 111; 121.
2) Ib. I, 2 p. 14.

Künsten, welche man fälschlich wie eine verborgene Eigenschaft oder ein angebornes Vermögen betrachtet hat [1]). Gewohnheit, in der Association der Ideen erworben, leitet alle unsere Urtheile. In der Abstraction betrachten wir nur unsere eigenen Modificationen, die einen berücksichtigend, die andern nicht [2]). Freilich können wir die Einzelheiten nicht verfolgen, in welchen innerlich unsere Gedanken sich bilden; vieles entgeht uns wegen seiner Kleinheit; wir können es nur in seinen größern Massen beurtheilen; aus diesen aber müssen wir auf die kleinern Elemente schließen [3]). Nur darin könnte man eine Abweichung Holbach's von Condillac suchen, daß er auf die Erklärung der Reflection weniger Gewicht legt. Sie ergiebt sich ihm ohne Schwierigkeit, indem er dem innern Organe unseres Denkens die Kraft beilegt sich selbst zu betrachten und zu modificiren [4]). In der That schließt seine Meinung hierin sich näher an Locke an, indem er aus dieser Reflection neue Gedanken entspringen läßt. Aber auch hierauf wird man bei der Kürze seiner Erklä-

---

1) Ib. I, 8 p. 117 sqq.; 9 p. 142; 10 p. 180; 183; 188; mor. un. I, 12 p. 52; syst. soc. I, 9 p. 91 sqq.

2) Syst. de la nat. I, 9 p. 147 sqq.; 167; 10 p. 185; 190; mor. un. I, 12 p. 52.

3) Syst. de la nat. I, 2 p. 15 sq.

4) Ib. I, 8 p. 123. Non seulement notre organe intérieur apperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore il a le pouvoir de se modifier lui même et de considérer les changements ou les mouvements qui se passent en lui ou ses propres opérations, ce qui lui donne de nouvelles perceptions et de nouvelles idées. C'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui même que l'on nomme reflexion.

rungen über diese Gegenstände kein großes Gewicht zu legen haben. Man wird ihn nicht in Verdacht haben können, als wollte er hierdurch dem Menschen irgend eine Kraft zuschreiben etwas aus sich selbst hervorzubringen. Auch die Reaction des innern Organs hängt ganz von den äußern Einwirkungen ab; nur eine größere Beweglichkeit seiner Organe zeichnet den Menschen aus; er ist aber nur ein Geschöpf seiner Sinnlichkeit [1]). Wenn er zur Thätigkeit übergeht, so beruht dies nur auf seinen Bedürfnissen, seinem Verlangen, seinen Leidenschaften und deswegen ist auch das Übel ihm nöthig; ohne dasselbe würde er zur Entwicklung seiner Fähigkeiten nicht angetrieben werden und nur in Trägheit verfallen. Dies gilt vom Denken, wie vom Handeln. Nachdenken ist eine Mühe, eine Unlust, welche der Mensch nur über sich nimmt, um größerer Noth zu entgehen [2]).

Auch darin stimmt nun Holbach mit Condillac überein, daß er anerkennt, unsere Empfindungen würden uns immer nur Verhältnisse der Gegenstände zu uns zur Kenntniß bringen [3]). Daran schließen sich auch andere Gedanken der Kritik an. Der Erfahrungswissenschaft können die Schranken unseres Erkennens nicht entgehen. Holbach geht hierin zuweilen so weit, daß er dem Menschen alles allgemeingültige Denken abspricht. In verschiedener Weise organisirt, sehen und empfinden sie auch in verschiedener

1) Ib. I, 8 p. 120; II, 1 p. 2.

2) Ib. II, 1 p. 3 sq.; syst. soc. I, 14 p. 167 sq.

3) Syst. de la nat. I, 2 p. 13; 10 p. 194. Les hommes ont besoin de la vérité; elle consiste à connaître les vrais rapports qu'ils ont avec les choses.

Weise, haben verschiedene Verhältnisse zu den Dingen, auch eine verschiedene Sprache. Nicht einmal der Begriff der Einheit würde bei verschiedenen Menschen derselbe sein können; wenn sie auch dieselben Worte gebrauchten, der Sinn, in welchem sie dieselben nehmen, dürfte doch verschieden sein [1]). Besonders das Kleinste und das Größte entgehen unserer Erkenntniß. Die Gründe der einfachsten Bewegungen, aus welchen die großen Massen der Erscheinungen sich zusammensetzen und von welchen alle Verhältnisse abhängen, sind uns Geheimnisse, so wie in unserm Geiste, so auch in der Körperwelt; die Entstehung der Dinge können wir daher auch nicht ergründen [2]). Die Elemente der Körper entgehen unsern Sinnen, nur in ihrer Zusammensetzung werden sie empfindbar [3]). Und dennoch auf solche kleinste Elemente und kleinste Bewegungen müssen wir schließen; was wir wahrnehmen, erscheint uns daher als nothwendige Wirkung unbekannter Ursachen [4]). Das Große aber in der Natur ist uns unübersehlich. Wir haben eine allgemeine Natur vorauszusetzen, obgleich wir sie nicht empfinden können; sie ist eine Summe unbekannter Kräfte [5]).

So finden wir bei Holbach eine Reihe skeptischer Überlegungen; aber, wir müssen sagen, sie werden nur

1) Ib. I, 10 p. 194 sqq. L'intelligence, la notion, la conviction d'aucune proposition, quelque simple, évidente et claire qu'on la suppose, ne sont, ni ne peuvent être rigoureusement les mêmes dans deux hommes.

2) Ib. I, 2 p. 13 sqq.; 6 p. 87; 8 p. 128.

3) Ib. I, 2 p. 15; 4 p. 52.

4) Ib. I, 14 p. 328 sq.

5) Ib. II, 6 p. 203 sq.

oberflächlich erwogen. Denn obgleich die sensualistische Erkenntnißtheorie kein Mittel darbietet die letzten Ursachen zu entdecken, so werden sie doch vorausgesetzt und alsbald schreitet nun die Untersuchung auch dazu fort aus der Voraussetzung unbekannter Gründe weitere Folgerungen zu ziehn. Weit mehr, als die Untersuchung über die Gründe unserer Erkenntniß, bestimmt das Vertrauen auf die Naturforschung die Gedanken Holbach's. Er hält sich an die Voraussetzungen dieser, welche uns lehren soll die zweiten Ursachen zu erkennen, weil die ersten Ursachen uns unerreichbar sind; er hofft, diese zweiten Ursachen würden uns doch zu einem Urtheil auch über die unbekannten ersten Ursachen verhelfen [1]). Die Natur erkennen wir aus ihren Veränderungen; sie ist nicht so geheimnißvoll, wie die meinen, welche sie durch den Schleier des Vorurtheils betrachten; ihre Wege sind immer einfach. Wenn wir auch nicht alle Einzelheiten derselben zu erforschen vermögen; so kennen wir doch ihre allgemeinen Gesetze; aus ihnen können wir weiter schließen, denn wir sollen uns davon versichert halten, daß die Natur immer in einer beständigen, gleichmäßigen, analogen und nothwendigen Weise handelt [2]). Wir werden wohl sagen müssen, daß die Grundsätze des Sensua-

1) Ib. II, 6 p. 204. Si nous ne connaissons la nature et ses voies que d'une façon incomplete, si nous n'avons que des idées superficielles et imparfaites de la matiere, — — si nous ne pouvons remonter aux causes premieres, contentons nous des causes secondes et des effets que l'expérience nous montre; recueillons des faits véritables et connues; ils suffiront pour nous faire juger de ce que nous ne connaissons pas.

2) Ib. p. 184; 186; 205.

lismus von Holbach auf die Betrachtung der Natur nur in einer sehr lockern Verbindung angewendet werden.

Doch sucht er unsere Erkenntniß der Natur unmittelbar an die Empfindung anzuschließen. Es ist der Begriff der Bewegung, welcher die Brücke von der Empfindung zur Natur schlagen soll. Empfinden heißt bewegt werden. Die Empfindungen sind Bewegungen in uns und verrathen uns andere Bewegungen außer uns. Aus ihnen ersehn wir, daß andere Dinge durch Bewegung Eindrücke auf uns machen; alle Verhältnisse der Außenwelt zu uns, welche wir kennen, werden uns durch sie verrathen [1]). Die Bewegung aber setzt eine Ursache voraus, so wie sie selbst die Ursache aller Veränderungen und Erscheinungen ist; denn Ursach ist jedes Ding, welches ein anderes in Bewegung setzt; in der Verkettung aber der Ursachen und Wirkungen ist jede Wirkung auch als Ursache und jede Ursache auch als Wirkung anzusehn [2]). Der Bewegung haben wir nun ferner auch eine Substanz zu Grunde zu legen und daher führt die Wahrnehmung der Bewegung auf die Materie und alle ihre Eigenschaften, auf Ausdehnung, Beweglichkeit, Solidität, Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere, Trägheit; weil wir nur aus einer materiellen Ursache Bewegung erklären können. Über diese allgemeinen, ursprünglichen Eigenschaften der Materie kann ich mich nicht täuschen; aus ihnen wer-

1) Ib. I, 2 p. 13. C'est le mouvement qui seul établit des rapports entre nos organes et les êtres qui sont au dedans ou hors de nous; ce n'est que par les mouvements que ces êtres nous impriment, que nous connaissons leur existence.

2) L. l.; ib. I, 3 p. 36.

den noch andere Eigenschaften der Materie sich ableiten lassen; sie wird auch noch andere besondere Eigenschaften haben müssen; aber zunächst sind ihre allgemeinen und ursprünglichen Eigenschaften festzuhalten [1]). Man sieht, daß Holbach weniger Schwierigkeit macht, als Condillac, über das Relative in allen unsern sinnlichen Wahrnehmungen sich hinwegzusetzen. Nicht allein die Bewegung, sondern auch die Materie mit allen ihren Eigenschaften sollen wir als Thatsache ansehn [2]).

Wie sehr also auch Holbach dem Rationalismus abgeneigt ist, die allgemeinen Begriffe und Grundsätze desselben sind doch auf sein System der Natur übergegangen. Von der Erscheinung der Bewegung schließt er auf ihre Ursache; die Wirkung setzt die Substanz eines wirkenden Dinges voraus und der Substanz kommen ihre unwandelbaren, wesentlichen Attribute zu. Wir werden erwarten können, daß diese Schlußweisen von den empfindbaren Erscheinungen auf das Wesen der Dinge noch weiter sich ausbreiten. Holbach erblickt Wesen und Wirkung der Dinge in der engsten Verbindung. Beide lassen sich nicht scheiden. Die Gesetze der Bewegung sind unwan-

1) Ib. I, 3 p. 35 sq.; 7 p. 95. Dès que j'apperçois ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnaitre de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle. Je puis ignorer la nature particuliere et sa façon d'agir, mais je ne puis me tromper aux propriétés générales et connues à toute matiere.

2) Ib. I, 2 p. 30.

delbar, weil das Wesen der Dinge unwandelbar ist. Das Wesen beruht darauf, daß es wirkt; es wirkt, indem es Bewegung hervorbringt. Alles erkennen wir nur daraus, daß es Bewegung in uns hervorbringt; es ist daher auch alles, was wir erkennen, in Bewegung und die Ruhe in den Dingen ist nur scheinbar [1]). Jedes Ding kann nur durch seine eigne Natur wirken, doch modificirt von den äußern Einflüssen, welche es erfährt, so daß auch die Mittheilung der Bewegung in Anschlag gebracht werden muß, welche nach eben so unveränderlichen Gesetzen geschieht, wie die eigene Bewegung aus dem Wesen der Dinge selbst. So bildet sich eine Kette von Bewegungen, in welcher alles ein Phänomen nach unveränderlichen und nothwendigen Gesetzen ist [2]). Unsere Erfahrung aber zeigt uns, daß es verschiedene Dinge giebt; wir werden ihnen auch verschiedene Arten zu wirken und zu bewegen beilegen müssen, weil verschiedene Wesen ihrer Natur nach auch verschiedene Wirkungen haben müssen. Diese Bemerkung, welche die Erfahrung an die Hand giebt, steigert nun Holbach zu dem Satze, daß nicht zwei Dinge in der Welt einander gleich sein könnten in ihrem Wesen und in ihrem Wirken, worüber er sich auf Leibniz beruft; die verschiedenen Verhältnisse der Dinge in der Verkettung der Ursachen und Wirkungen setzen auch ein verschiedenes Sein der Dinge voraus. Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinung ist daher auf eben so mannigfaltige Elemente zurückzuführen. Im Gegensatz gegen diese Erklä-

1) Ib. I, 2 p. 17 sq. Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir.

2) Ib. I, 2 p. 17; 4 p. 54 sq.

rungsart verwirft Holbach die Hypothese einer allgemeinen Materie, deren Wesen nur in der Ausdehnung bestände und welche nur durch die Bewegung ihrer Theile verändert würde [1]). Dies ist ein Lehrpunkt von großem Gewichte. Wenn Holbach auch die Gleichartigkeit der Materie in allen ihren Theilen voraussetzen muß, weil er meistens nur die allgemeinen Eigenschaften derselben und die allgemeinen Gesetze ihrer Bewegung nachweisen kann, so sieht er sich doch genöthigt noch besondere Naturen und besondere Gesetze der kleinen Elemente in der Natur anzunehmen, weil seine Naturerklärung für das Besondere in den Naturerscheinungen auch besonderer Gründe bedarf. Er kann unbekannte Ursachen und Eigenschaften der Dinge nicht entbehren.

Die ersten Elemente, aus welchen die Materie sich zusammensetzt, nennt er kleine Körperchen (molécules) oder Atome. Jedem von ihnen kommen die allgemeinen Eigenschaften der Materie zu; jedes von ihnen ist ausgedehnt und hat Theile, doch nur gleichartige. Diese Theile sollen aber nur in Gedanken, in der abstracten Betrachtungsweise der Geometer sich absondern lassen; jedes Körperchen soll einfach und untheilbar sein [2]). Dies weist darauf hin, daß Holbach's Ansicht von der Natur weniger von

---

1) Ib. I, 2 p. 30 sq. En effet, c'est une erreur de croire, que la matiere soit un corps homogène, dont les parties ne different entre elles que par leur différentes modifications. — - La seule différence du site doit nécessairement entrainer une diversité plus ou moins sensible non seulement dans les modifications, mais encore dans l'essence, dans les propriétés, dans le systeme entier des êtres. Ib. I, 3 p. 35 sq.; 9 p. 129.

2) Ib. I, 7 p. 97 not.; 8 p. 123 not.

der mechanischen Naturlehre, als von der Chemie ausgegangen ist. Durch die besondern Beschaffenheiten, welche den Elementen beigelegt werden, unterscheiden sie sich von den Atomen der Alten, welchen nur Figur und Größe zukommen sollte [1]). Aus ihnen geht ihre verschiedene Wirkungsweise hervor. Nach ihrer verschiedenen Natur stoßen sie einander ab und ziehen einander an in verschiedener Weise und vereinigen sich dadurch zu größern Massen. Es findet unter ihnen eine chemische Verwandtschaft statt, welche Verbindungen unter ihnen herbeiführt, je nachdem sie geeignet sind gegenseitig sich zu unterstützen und zu erhalten. Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß bringen unter ihnen beständig neue Verbindungen und Scheidungen hervor und durch diesen Wechsel sind wir im Stande die Natur oder die Verhältnisse der Elemente zu einander zu erforschen [2]).

Ein wichtiger Unterschied dieser neuern von der ältern Atomistik thut sich nun darin hervor, daß Holbach mit allem Eifer gegen die mechanische Ansicht streitet, welche der Materie die Kraft sich selbst zu bewegen abspricht. Unter den allgemeinen Eigenschaften der Materie wird zwar auch die Trägheit erwähnt; aber Holbach denkt sie, mit Newton, als eine Kraft der Trägheit [3]), welche kei-

1) Ib. I, 3 p. 35 sq.

2) Ib. I, 4 p. 49 sqq. C'est sur cette disposition des matieres et des corps les uns relativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les physiciens désignent sous les noms d'attraction et de repulsion, de sympathie et d'antipathie, d'affinités ou de rapports. Ib. I, 6 p. 77. Attiré par les objets qui lui sont contraires.

3) Ib. I, 4 p. 54.

neswegeß eine unerklärliche Voraussetzung sei, sondern aus der innern Natur der Dinge fließe und nur in ihrem Streben sich zu erhalten gegründet sei. Das unveränderliche Wesen eines jeden Dinges erfordere es, daß alles sich und seine Zustände zu erhalten, alles ihm Förderliche anzuziehen, alles ihm Feindliche abzustoßen suche. Dies ist das Ziel aller Bewegungen, welches man auch wohl ihren Zweck nennen könnte. Die Moralisten haben dieses Streben die Selbstliebe, die Physiker die Gravitation auf sich selbst genannt[1]. Durch dieses Streben bewegt sich die Materie selbst, wenn auch nicht in spontaner Weise, sondern nur in gegenseitiger Abhängigkeit ihrer Theile von einander[2]. Der Begriff des Strebens (nisus), auf welchen Leibniz so großes Gewicht gelegt hatte, wird daher auch von Holbach für sehr wichtig gehalten; er sei noch nicht gehörig erörtert worden und doch beruhe auf ihm alle Bewegung und der folgereiche Satz, daß nichts in Ruhe sei. Nirgends Action ohne Reaction; keine todte Kraft; die Natur ist ein wirksames Ganzes; eben deswegen muß sie sich selbst bewegen, weil sie das Ganze ist[3]. Der aufmerksame Beobachter der Natur sieht

1) Ib. I, 2 p. 23 not.; 4 p. 52 sq.; 54. La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi. Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont apellé dans l'homme l'amour de soi. Ib. p. 58.

2) Ib. I, 2 p. 16; 22. Le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matiere, — — elle se meut par sa propre énergie.

3) Ib. p. 19 sqq.

in ihr überall herumirrende Keime, welche nur die Gelegenheit erwarten sich zum Leben zu entfalten [1]. Unbekannte Kräfte beleben das Weltall und zwingen die Dinge nach ihrer eigenen Energie zu wirken; daher redet Holbach auch der freiwilligen Erzeugung das Wort [2]. In der Gährung, der Ernährung, dem Wachsthum machen jene belebenden Kräfte sich bemerklich; besonders das Princip der Wärme, das Phlogiston, giebt uns einen Beweis der Erfahrung davon ab, wie in den materiellen Kräften der Natur die Erscheinungen des Lebens gegründet sind [3]. Wir sehen hier deutlich eine Nachwirkung der theosophischen Chemie und ihrer Umbildungen in der dynamischen Naturlehre. In einem beständigen Kreis der Bewegungen, von Verbindung zu Auflösung und umgekehrt wechselnd, finden wir die Natur; ihr Zweck kann kein anderer sein als das Leben, die Thätigkeit, die Aufrechterhaltung des Ganzen durch den beständigen Wechsel der Theile [4]. Dem Ganzen der Natur und allen ihren Theilen ein selbständiges Streben beizulegen, hierzu wird Holbach auch wohl dadurch bewogen, daß er geneigt ist

1) Ib. I, 3 p. 37. L'observateur attentif — — voit la nature remplie de germes errants, dont les uns se développent, tandis que d'autres attendent que le mouvement les place dans les spheres, dans les matrices, dans les circonstances nécessaires pour les étendre, les accroitre, les rendre plus sensibles par l'addition de substances ou de matieres analogues à leur être primitif.

2) Ib. I, 2 p. 24; II, 6 p. 203.

3) Ib. I, 2 p. 15; 3 p. 39 sq.; 9 p. 135 sq.

4) Ib. I, 4 p. 58 sq. Ce plan ne peut être que la vie, l'action, le maintien du tout par les changements continuels de ses parties.

die Empfindung als eine allgemeine Eigenschaft der Materie anzusehn, deren Wirksamkeit nur unterbrochen werden könnte durch Hindernisse nach Weise der sogenannten todten Kräfte in der Natur [1]. Mit diesen dynamischen Ansichten findet er aber die mechanische Naturerklärung ganz in Übereinstimmung, wie eine ähnliche Verbindung beider Erklärungsweisen schon bei Newton und Leibniz sich gezeigt hatte; denn alle spontane Thätigkeit setzt doch eine äußere Erregung, eine Ursache der Bewegung von außen voraus [2], weil die Selbsterhaltung doch immer nur in Verfolg äußerer Einwirkungen sich bethätigen kann; auch bleibt dabei die Substanz der Dinge immer dieselbe; die Elemente sind unveränderlich; die Materie ist ewig; nur ihre Verbindungen und die Formen ihrer Zusammensetzung verändern sich [3].

Mit diesen wenigen Zügen sind die Grundsätze Holbach's in der That erschöpft; seine Lehre ist sehr einfach. Außer der Materie und ihrer Bewegung giebt es im Weltall nichts [4]. Beide sind ohne Anfang und Ende. Man gesteht allgemein zu, daß die Substanzen, also die Materien, nicht vernichtet werden können; man wird ebenso zugestehn müssen, daß sie nicht entstehen können; sie sind ihrer Natur nach das Beharrliche, welches dem Wechsel der Erscheinungen zu Grunde liegt. Daraus wird man

1) Ib. I, 8 p. 114.

2) Ib. I, 2 p. 16.

3) Ib. I, 3 p. 42; 6 p. 88. La matiere est éternelle et nécessaire, mais ses combinaisons et ses formes sont passageres et contingentes.

4) Ib. I, 1 p. 10.

aber auch folgern müssen, daß die Bewegung in der Welt ewig ist, weil das Wesen der Dinge darin besteht, daß es wirkt [1]. Die Wirkungen der Materie fließen aber aus ihrem Wesen mit Nothwendigkeit und daher geschieht alles in der Welt nothwendig. Was man Zufall nennt, ist nur unbekannte Ursache. Freiheit der Wahl läßt sich auch nicht vereinigen mit der Nothwendigkeit aller Wirkungen; ein jedes Ding muß in jedem Augenblicke seines Daseins so wirken, wie es eben ist [2]. Die Natur, im Ganzen ein großes Ergebniß, eine Gesammtsumme, welche aus der Sammlung aller Materien und ihrer Wirkungen entspringt, im Einzelnen das Ganze eines besondern Dinges, welches durch sich und seine Umgebungen bestimmt ist, bringt alles in der Verkettung der Ursachen mit Nothwendigkeit hervor, ohne Bosheit und ohne Güte, ohne Ordnung und ohne Unordnung. Nur der Mensch sieht Gutes und Böses in der Natur; die Verhältnißmäßigkeit, in welcher er seine Umgebungen zu sich findet, läßt ihn annehmen, daß alles in der Welt gut sei. Zwecke haben wir nicht in der Natur zu suchen; denn der Zweck bezeichnet die Richtung einer Bewegung nach ihrem Ziele hin und da die Natur das Ganze ist, kann sie keine Richtung haben [3]. Wenn Holbach der Natur doch gewissermaßen einen Zweck beilegt, indem er ihre Wirksamkeit auf die Erhaltung der Dinge in ihrer Thätigkeit richtet, oder wenn er die Nothwendigkeit als eine ewige und unwandelbare

1) Ib. I, 2 p. 29.

2) Ib. I, 5 p. 71; 11 p. 236 not.

3) I, 1 p. 6; 11; 5 p. 61; 71; 6 p. 91; II, 3 p. 61; 66; 5 p. 161; 173 sq.

Ordnung der Dinge bezeichnet [1]), so wird man dies daraus erklären müssen, daß er nicht ganz vermeiden kann mit Menschen menschlich zu reden. Daß alles nach unabänderlichen Gesetzen der Nothwendigkeit geschehe, ist ihm eine so einleuchtende Wahrheit, daß sie in der That allen praktischen Bestrebungen der Menschen zum Grunde liegt; Erziehung, Politik, Moral, selbst Religion erkennen sie an; nur ein theoretischer Irrthum hat sich ihr widersetzen wollen [2]). Weit davon entfernt, daß die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit schädlich oder gefärlich sein sollte, führt sie nur zurück auf die Wahrheit der Natur, auf die Quelle alles unseres Daseins und Lebens [3]). Die Kunst des Menschen ist nur die Natur, welche Werkzeuge ihrer eigenen Schöpfung gebraucht [4]). Der Mensch soll sich nicht herabgewürdigt fühlen, wenn er erfährt, daß er wie ein Baum seinem natürlichen Boden entwächst, daß er eine Maschine ist; die Natur selbst ist nur eine Maschine und unser ganzes Geschlecht ist nur eine schwache Feder in ihr [5]).

Der theoretische Irrthum, welcher dieser allgemein anerkannten Wahrheit sich entgegensetzt, ist die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Er ist die Quelle aller Irrthümer, in welche der Mensch über sich selbst verfallen ist [6]). Wir dürfen den Menschen nicht als ein

1) Ib. I, 11 p. 239; II, 6 p. 192.

2) Ib. I, 11 p. 232 sqq.

3) Darüber weitläuftig ib. I, 12.

4) Ib. I, 1 p. 3.

5) Ib. I, 12 p. 263 sq. La nature elle même n'est elle pas une vaste machine dont notre espece est un faible ressort?

6) Charakteristisch spricht er sich darüber aus ib. I, 6 p. 80. La

privilegirtes Wesen ansehn; er ist ein leidendes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. In der Welt ist alles verbunden; es giebt da keine isolirte Kraft. Um frei zu sein müßte aber der Mensch entweder außer der Natur oder mächtiger sein als die ganze übrige Natur, so daß er die Verkettung der Bewegungen im Weltall unterbrechen könnte [1]). Dagegen haben wir zu behaupten, daß alles, was im Menschen vorgeht, nichts anderes ist als eine Folge seiner Gravitation auf sich selbst, einer Energie, welche ihm mit allen Dingen gemein ist [2]). Die Anhänger der Freiheit streiten gegen die Nothwendigkeit unserer Handlungen, weil sie dieselbe mit dem Zwange verwechseln. Wir handeln nicht immer gezwungen; vielmehr immer ist unsere eigene Energie, unser Streben nach Selbsterhaltung, in der Kette der Ursachen und Wirkungen verflochten. In seinen Ideen, seinen Empfindungen hat der Mensch die Ursachen seiner Bewegung in sich; aber wir müssen auch bedenken, daß er seine Ideen von seinen Empfindungen und seine Empfindungen von außen erhält [3]). Sein Streit gegen die Freiheit bewahrt zwar

---

source des erreurs, dans lesquelles l'homme est tombé, lorsqu'il s'est envisagé lui même, est venue — — de ce qu'il a cru se mouvoir de lui même, agir toujours par sa propre énergie; dans les actions et dans les volontés, qui en sont les mobiles, être indépendant des lois générales de la nature etc. Holbach selbst läßt die Dinge durch ihre eigene Energie sich bewegen; daß die Menschen dies immer und in allen Stücken thun, daß sie dadurch von den allgemeinen Gesetzen der Natur entbunden werden, schiebt er seinen Gegnern unter.

1) Ib. I, 6 p. 81; 95; 10 p. 176.

2) Ib. I, 6 p. 79.

3) Ib. I, 11 p. 222 sqq. Il renferme en lui même des

allen Naturen ihre eigenen Beweggründe, kann aber dem Menschen als denkendem Wesen keinen Vorzug vor andern Naturen gestatten, weil seine sensualistischen Grundsätze alles Denken von äußern Eindrücken abhängig machen.

Durch die Beseitigung des Vorurtheils, welches den Menschen zu einem privilegirten Wesen in der Welt machen möchte, denkt er aber noch ein anderes Vorurtheil zu besiegen, welches den Geist dem Körper entgegensetzt. Sein Streit wendet sich nun mit der größten Entschiedenheit gegen den Dualismus der Cartesianischen Schule, in dem vollen Bewußtsein, daß in ihm der faule Fleck der bisherigen Philosophie liege. Noch stärker als Hobbes, dessen Lehre doch durch manche skeptische Neigungen geschwächt wurde, dringt der Dogmatismus des Systems der Natur auf die Gleichartigkeit aller Substanzen. Die Unterscheidung zwischen geistiger und körperlicher Substanz erscheint ihm als der Irrthum, welcher die Durchführung des reinen Naturalismus verhindert habe. Seinen Hauptgrund werden wir nun freilich nicht darin suchen dürfen, daß Holbach der Lehre von der geistigen Substanz vorwarf, sie führe nur eine verborgene Kraft ein, welche nur von der Erforschung der wahren Ursachen zurückhalten könnte [1]), weil er selbst in den kleinen Elementen und

---

causes inhérentes à son être; il est mu par un organe intérieur qui a ses lois propres et qui est déterminé nécessairement en conséquence des idées, des perceptions, des sensations qu'il reçoit des objets extérieurs.

1) Ib. I, 7 p. 110. Il est évident que la notion des esprits, imaginée par des sauvages et adoptée par des ignorants, est de nature à retarder nos connaissances, vu qu'elle nous empeche de chercher les vraies causes des effets que nous voyons.

ihren eigenthümlichen Eigenschaften verborgene Kräfte annahm. Jenem Vorwurfe liegt vielmehr der weitergreifende Gedanke zu Grunde, daß alles, was man als Geist oder Seele im Gegensatz gegen Körper und Materie betrachte, mit den Wirkungen, welche man ihm beilege, im Widerspruch stehe. Der Geist, ohne ausgedehnt zu sein, soll die Materie bewegen und selbst in Bewegung sein; dies ist undenkbar [1]). Der Occasionalismus hatte hierin schon hinlänglich vorgearbeitet. Holbach erhebt sich nun gegen die Lehren, welche den Menschen zu einem doppelten Wesen machen, zu einer körperlichen und geistigen, einer physischen und moralischen Substanz, und ihn so aus zwei Substanzen zusammensetzen, welche keinen Punkt der Analogie mit einander gemein hätten [2]). Wie man dazu gekommen sei den Menschen zu verdoppeln, ist ihm wohl begreiflich; man fand in ihm zwei Arten der Bewegungen, Bewegungen des Ganzen, welche sichtbar und greiflich für unsere Sinne sind, und andere Bewegungen, welche man nur aus ihrer Begleitung und ihren Folgen erkennen konnte, deren Gründe man aber nicht zu erforschen wußte; jene sah man als Bewegungen seines Körpers an, diese brachte man auf die verborgene Kraft des Geistes zurück. Anstatt dessen hätte man erkennen sollen, daß die letztern nur Wirkungen der nicht wahrnehmbaren Elemente unseres Leibes sind. Es ist mit ihnen, wie mit

---

1) Ib. p. 96 sq.

2) Ib. I, 6 p. 84 sq. Ainsi l'homme devint double; il se regarde comme un tout composé par l'assemblage inconcevable de deux natures différentes et qui n'avaient point d'analogie entre elles.

dem Gährungsprocesse, dem Wachsthum; wir müssen die verborgenen Gründe des Werdens nach Analogie der uns bekannten Vorgänge in der Natur betrachten [1]. Die Empfindung, von welcher alle unsere geistigen Entwicklungen ausgehn, ist nur eine besondere physische Eigenschaft, in ihren höhern Graden nur den organischen Wesen zukommend, so wie Electricität und Magnetismus andere Eigenschaften sind, welche aus der Zusammensetzung der Elemente sich ergeben können; bei den höhern Organismen hängt sie ab von der Bildung des Gehirns, ihres Centralorgans. In ihm vollziehen sich alle die Thätigkeiten, welche man dem Geiste zuschreiben möchte; den Geist vom Körper unterscheiden heißt daher nichts anderes als das Gehirn vom Gehirn unterscheiden [2]. Wie viel einfacher ist nun diese Lehre vom Menschen, welcher nicht mehr als ein Wesen uns erscheint von einer wunderbaren Zusammensetzung aus unvereinbaren Stücken. Der moralische Mensch ist nur der physische Mensch unter

---

1) Ib. 1, 2 p. 15 sq. Nos sens nous montrent en général deux sortes de mouvements dans les êtres; — — l'un est un mouvement de masse. — — Le mouvement de ce genre est sensible pour nous. — — L'autre est un mouvement interne et caché, qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'est à dire de l'essence, de la combinaison, de l'action et de la réaction des molecules insensibles de matiere dont le corps et composé. — — Tels sont encore les mouvements internes qui se passent dans l'homme, que nous avons nommés les facultés intellectuelles, ses pensées, ses passions, ses volontés, dont nous ne sommes à portée de juger que par les actions, c'est à dire par les effets sensibles qui les accompagnent ou les suivent. Ib. I, 6 p. 82 sqq.; II, 11 p. 224.

2) Ib. I, 7 p. 108; 8 p. 112.

einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet. Er hat seine eigenthümliche Organisation, d. h. einen eigenen Mechanismus seiner Bewegungen. Als materielles Wesen hat er auch nur materielle Ideen. Was wir seine Intelligenz nennen, ist nur das Bewußtsein seiner Zwecke, welches ihm beiwohnt, weil er mit dem Bewußtsein von sich auch das Bewußtsein des Zieles seiner Bestrebungen verbindet[1]).

Die Einfachheit dieser Lehre besteht aber doch nur darin, daß sie den Menschen nur als eine Zusammensetzung aus gleichartigen Theilen betrachtet; zu einer einfachen Substanz macht sie ihn nicht; vielmehr ist er eine sehr künstlich zusammengesetzte Maschine, über deren Entstehung wir uns gar keine Rechenschaft geben können. Nur wunderbarer wird sie nicht sein als jede andere Erzeugung eines lebendigen Wesens[2]). Und wie der Mensch entsteht, so löst er sich auch wieder in seine Elemente auf. Er ist ein ephemeres Wesen. Alles verändert sich in der Natur; es giebt in ihr keine beständige Formen. Die Anmaßung und Eitelkeit des Menschen darf sich nicht einbilden eine Ausnahme machen zu wollen. Der geringste Zufall, ein unbequemes Atom kann ihn aller seiner stolzen Vernunft berauben[3]). Die Seele ist die Organisation des Leibes und stirbt mit ihm. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist nur aus Leidenschaft für das Dasein hervorgegangen, welche natürlich ist, weil sie aus dem Streben sich zu erhalten hervorgeht. Sie beruht aber auf einer Täuschung. Das Leben ist nur die Summe der

1) Ib. I, 1 p. 2; 5 p. 70 sqq.; syst. soc. II, 6 p. 194.
2) Syst. de la nat. I, 2 p. 24 not.
3) Ib. I, 6 p. 93 sq.

Bewegungen des ganzen lebendigen Körpers. Behaupten, daß die Seele leben werde nach dem Tode des Körpers, heißt nur verlangen, daß eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren sollte den Lauf der Stunden zu zeigen [1]).

An den Streit gegen den doppelten Menschen schließt sich der Streit gegen den Deismus an. Nachdem der Mensch sich doppelt gemacht hatte, machte er auch die Natur doppelt; er unterschied sie von ihrer eigenen Energie; er nahm an, daß es außer ihr ein Wesen gebe, welches die todte Materie in Bewegung setze, und wie er die bewegende Kraft in sich Geist nannte, so sah er auch den Beweger der Welt für geistig an; diesen bewegenden Geist nannte er Gott. Nach der Analogie mit sich denkt der Mensch alles Unbekannte; Gott sollte ihm die unbekannteste Ursache bezeichnen und so wurde er auch nach der Analogie mit dem Menschen gedacht [2]). Bei allen Völkern findet sich diese Denkweise, weil sie sehr natürlich ist; es gehört schon tiefere Einsicht in die Natur dazu um von diesem Vorurtheil sich loszureißen. Die Eigenliebe des Menschen leitet zu ihm an. Er möchte sich als den Mittelpunkt und Zweck der Welt betrachten; vom Übel belastet muß er aber seine Ohnmacht bekennen; er fordert Wunder zu seiner Hülfe und da er die Natur

1) Ib. I, 13 p. 275; 280 sqq. Dire que l'ame sentira, pensera, jouira, souffrira après la mort du corps, c'est prétendre qu'une horloge, brisée en mille pieces, peut continuer à sonner ou à marquer les heures.

2) Ib. I, 13 p. 276 sq. L'homme s'étant supposé double, fit aussi la nature double; il la distingua de sa propre énergie, il la sépara de son moteur, que peu à peu il fit spirituel. Ib. II, 1 p. 11; 17; 4 p. 103 not.

unerbittlich findet, wendet er sich an einen Gott, an ein ihm analoges Wesen, welches ihm zu Liebe alles ihm unterwerfen soll; so ersinnt er eine allmächtige Vernunft, welche ihn zum Zwecke aller Dinge erheben soll. So lange man nicht von höhern Überlegungen der Wissenschaft geleitet wird, kann kein vernünftiges Wesen einen andern Weg des Denkens einschlagen [1]. Aber die Erkenntniß der Natur macht allen diesen Hirngespinsten des Menschen ein Ende. Sie läßt keine Wunder zu, welche den Gang der Nothwendigkeit unterbrechen könnten. Die Schöpfung der Welt aus nichts erklärt sie für einen Gedanken, der uns keine Idee von der Bildung des Weltalls geben kann; noch verworrener wird derselbe, wenn man einen Geist als Schöpfer denkt, d. h. ein Wesen, welches keine Analogie, keinen Punkt der Berührung mit der Materie hat [2]. Um die Welt zu ordnen, zu regiren, dazu würden Organe gehören; zwar nicht eine blinde Macht, aber die Nothwendigkeit der Natur ist Grund aller Ordnung und aller Unordnung [3]. Außer dem großen Ganzen giebt es nichts; alles übrige ist Chimäre. Nur der Aberglaube hat Götter oder einen Gott erdacht und auf den Trümmern der Natur den Wahn der Gottheit erbaut. Die Erkenntniß der Natur zerstört diesen Wahn; durch die Wissenschaft unterrichtet hört der Mensch auf abergläubisch zu sein; seine Wissenschaft und seine Kunst bietet ihm Hülfsmittel dar, durch welche ausgestat-

---

[illegible]b. I; 5 p. 72; II, 1 p. 4; 20; 26.
2 p. 27 sq.; 5 p. 65.
5 p. 72; 75 sq.

tet er nicht mehr nöthig hat zu unbekannten Ursachen seine Zuflucht zu nehmen [1].

Um diesen Streit gegen den Deismus billig zu beurtheilen, muß man anerkennen, daß er von einem Streite gegen den Aberglauben ausgeht. Holbach sieht den Deismus für gefärlich an, weil er Unduldsamkeit und Verdammungssucht in seinem Gefolge hat [2]; diese Folgen sind ihm ohne Zweifel bei seiner Richtung auf die Moral von großem Gewichte; aber vornehmlich hebt er doch hervor, daß der Deismus deswegen gefärlich sei, weil er auf einer Hypothese beruht, indem er eine unbekannte Ursache einführt, ja auf einer Chimäre, weil er diese Ursache für einen Geist ansieht [3]. In dem Atheisten sieht er daher nur einen Menschen, der schädliche Vorurtheile zerstöre, zur Natur, zur Erfahrung, zur Vernunft zurückführe. In einem gewissen Sinn, meint er, könnte man zugeben, daß es keinen Atheisten gebe, wenn man nemlich unter Gott die bewegende Kraft in, nicht außer der Natur, und un-

---

1) Ib. I, 1 p. 1 sq. Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au dela du grand tout, dont il fait partie et dont il éprouve les influences; les êtres que l'on suppose au dessus de la nature ou distingués d'elle même seront toujours des chimeres, dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables. Ib. II, 1 p. 26 sq. Si l'ignorance de la nature donna la nàissance aux Dieux, la connaissance de la nature est faite pour les détruire.

2) Ib. II, 2 p. 54. Er eifert gegen den unbarmherzigen Gott, welcher Verbrechen straft, deren Ursache er selbst ist.

3) Ib. II, 12 p. 391. Le déisme est un systeme auquel l'esprit humain ne peut pas longtems s'arreter; fondé sur une chimere, on le verra tot ou tard dégénérer en une superstition absurde et dangereuse.

ter Atheisten Menschen verstände, welche eine solche Kraft leugneten. Ohne sie lasse die Natur sich nicht denken und ein Atheist würde alsdann nur ein Narr sein [1]. Daher streitet Holbach eigentlich nur gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott und gegen die Anwendung des Unterschiedes zwischen Körper und Geist auf die oberste bewegende Ursache. Er will lieber, daß die Untersuchung über sie ganz bei Seite gelassen werde, als daß man irrige Vorstellungen zur Verwirrung der Wissenschaft über sie verbreite. So wird man es erklärlich finden, warum er die Theologie und den Priesterstand nicht schlechthin verwarf, besonders wenn man bedenkt, daß die Annahmen über das göttliche Wesen ihm doch als allgemein verbreitet und für eine niedere Stufe der wissenschaftlichen Erkenntniß als sehr natürlich erschienen. Die Verehrung einer unbekannten Ursache kann er zugeben; er verwahrt sich sogar dagegen, daß man sie blind schelte. Ja er giebt zu, daß unsere Gedanken, welche alle Erzeugnisse der Natur für vergänglich, den Menschen für sterblich halten, sich irren könnten; so denkt er sich einen tugendhaften Atheisten, welcher, zu einem neuen Leben erwacht, Gott kennen und verehren lernt, und legt ihm eine Anrede an Gott in den Mund, welche seinen bisherigen Unglauben entschuldigen soll. O Gott, läßt er ihn sagen, welcher seinem Kinde sich unsichtbar gemacht hat, unbegreiflicher und verborgener Beweger, den ich nicht entdecken konnte, vergieb, daß mein beschränkter Verstand dich verleugnet hat. Wie hätten meine groben Augen

1) Ib. II, 11 p. 353; 364.

dich sehen können in einer Welt, wo alle meine Sinne mir nur Sinnliches zeigten. Meine Unwissenheit ist verzeihlich, weil sie unüberwindlich war. Ich habe mich nicht beugen können vor dem Ansehn der Menschen, welche von mir verlangten, daß ich die Vernunft aufopfern sollte, welche du mir gegeben hast. Unter dem verhaßten Bilde, welches sie mir von dir machten, konnte ich dich nicht wiedererkennen. Die Vernunft aber, deren Urheber du bist, habe ich immer gehört; die Tugend, welche dir gefällt, hat mein Herz immer verehrt [1]). Man sieht hieraus, daß er den Gedanken an eine letzte Ursache nicht völlig von sich weist. An einer andern Stelle gesteht er zu, daß man unter Gott etwas Verständliches sich denken könnte, wenn man ihn als die wirksame Natur, oder als die Summe der unbekannten Kräfte, welche das Weltall beleben, betrachten wollte [2]). Er will die verirrten Sterblichen zum Altar der Natur zurückführen. Sein System der Natur schließt mit einem Aufruf, daß wir unsern Dienst allein der Natur und ihren Töchtern, der Tugend, der Vernunft, der Wahrheit, weihen sollen [3]). Wenn wir diese Äußerungen nicht überhören, werden wir bemerken, daß sein Atheismus nur darauf beruht, daß er an die Stelle einer Verehrung

---

1) Ib. II, 10 p. 328 sqq.

2) Ib. II, 6 p. 203. Si nous voulons attacher quelque sens au mot Dieu, — — nous trouverons quil ne peut désigner que la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l'univers.

3) Ib. II, 6 p. 201. Ramenons les mortels égarés aux autels de la nature. Ib. II, 14 p. 453. O nature, souveraine de tous les êtres, et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité, soyez à jamais nos seules divinités.

Gottes, welche in ihm nur einen Geist erblickt, die Verehrung eines Gottes setzen will, welcher nur Natur ist.

Wie wenig befriedigend nun auch diese Auffassung des letzten Grundes sein möge, so würden wir ihr doch mehr vertrauen können, wenn Holbach sie in einem gleichmäßigen Sinn durchgeführt hätte. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß er selbst über den Begriff der Natur im Schwanken ist; indem er sie bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet. Von der einen Seite spricht er von ihr als einem großen, wirksamen und lebendigen Ganzen, in welchem alles auf den Zusammenhang aller Dinge hinstrebe. Da gravitirt nicht allein jedes Ding auf sich selbst, sondern auch das Ganze gravitirt auf sich; da zögert er nicht der Natur eine Centralkraft beizulegen, welcher alle Kräfte der Dinge untergeordnet sein sollen [1]). Da ruft er überall die wirksame Kraft der ganzen Natur zu Hülfe um zu erklären, wie die einzelnen Elemente in einem nothwendigen Zusammenhange unter einander stehen; er erklärt diese Natur für die Nothwendigkeit selbst [2]). Von der andern Seite aber erklärt er auch die Natur nur für eine Sammlung, für einen Haufen von Materien und warnt uns ausdrücklich, daß wir uns nicht täuschen lassen sollen von seinen bildlichen Ausdrücken, wenn er die Natur dies oder jenes hervorbringen lasse. Er wolle

1) Ib. I, 4 p. 58. Force centrale à laquelle toutes les forces, toutes les essences, toutes les énergies sont soumises, elle regle les mouvements de tous les êtres. — —. La nature est un tout agissant ou vivant, — — et tout ce qu'elle contient conspire nécessairement à la perpétuité de son être agissant.

2) Ib. II, 6 p. 203.

dadurch die Natur nicht personificiren; sie sei nur ein abstractes Wesen und alles, was in ihr geschehe, sei nur die Wirkung der besondern Dinge, aus welchen sie zusammengesetzt sei [1]. Wir sehen, die Abneigung gegen die allgemeinen, abstracten Begriffe ist vom Sensualismus auf ihn übergegangen; aber er kann sich der Abstraction doch nicht enthalten, wenn er die Natur als seine Göttin verehrt und von dem allgemeinen Gesetze der Natur oder von der allgemeinen Nothwendigkeit handelt.

Das Gesetz der Natur will er nun aber auch in unserm praktischen Leben geltend machen. Hierauf wendet sich sein ganzes wissenschaftliches Bestreben. Was würde eine Wissenschaft werth sein, welche keinen Nutzen brächte? Nach dem Nutzen seiner Vorschriften will er den Werth seines Systems beurtheilt wissen. Er will zeigen, daß die Vernunft allein den Menschen glücklich machen kann und daß die Vernunft in der Wissenschaft der Natur angewandt auf den Menschen besteht [2]. Die Gesetze der Natur haben wir in unserm Leben zu beobachten; sie sind unverletzlich; ihrer Übertretung folgt unausbleiblich Strafe [3]. Der Physiker, der Anatom, der Mediciner, sie sollen den Moralisten belehren und den Menschen bessern. Wenn man die Erfahrung um Rath fragte, anstatt dem Vorur-

1) Ib. I, 1 p. 12. Lorsque dans le cours de cet ouvrage, je dis que la nature produit un effet, je ne prétends point personnifier cette nature, qui est un être abstrait; mais j'entends que l'effet dont je parle est le resultat nécessaire des propriétés de quelqu'un des êtres qui composent le grand emsemble que nous voyons. Ib. II, 6 p. 185; 203.

2) Ib. I, 15 p. 337; II, 6 p. 201.

3) Ib. II, 14 p. 447.

theile zu folgen, so würde die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen geben, und indem sie den Körper heilte, würde sie auch wohl den Geist heilen können [1]). Die Erkenntniß der Natur soll also nur als Grundlage zu den Vorschriften dienen, welche Holbach für das sittliche Leben aufstellen will.

Wir sehen, er verspricht sich viel von der Naturwissenschaft, die Heilung der Seele, die Besserung der Sitten, mehr offenbar, als sie bisher zu leisten vermocht hatte. Er wird nicht erwarten, daß sie diesen großartigen Versprechungen sogleich genügen werde. Die Erkenntniß der Wahrheit ist eben noch neu. Holbach hat sich nur bemüht ihr auch in der Sittenlehre Gehör zu verschaffen. Darum hat er sich in seinen zahlreichen ethischen Schriften fleißig bemüht. Man muß fragen, ob er in seinen Leistungen den Grundsätzen des natürlichen Systems getreu geblieben sei.

Seine Vorerinnerungen erwecken hierzu wenig Vertrauen. Er will eklektisch verfahren, benutzen, was an den Lehren des Sokrates, Platon, Aristoteles, Zenon gut ist [2]). Wirklich finden wir nun auch seine Lehren über die Pflichten des Menschen nicht so neu, als wir erwarten möchten; der Mühe ausführlich auf diese oft wiederholten Sätze einzugehn, werden wir uns überheben können. Noch bedenklicher aber macht es uns, daß er hof-

1) Ib. I, 7 p. 107; 9 p. 134. Si on consultait l'expérience au lieu du préjugé, la médicine fournirait à la morale la clef du coeur humain, et en guérissant le corps elle serait quelquefois assurée de guérir l'esprit.

2) Mor. un. préf. p. VII sq.

sen kann mit einer einfachen Sittenlehre auszukommen ohne feine Metaphysik und verschlungene Dialektik, weil die Regeln für das sittliche Leben, welche für alle gelten sollten, jedem verständlich sein müßten [1]). Freilich ist es sehr einfach, wenn er die Selbsterhaltung als unsern Zweck angiebt; aber die Sache wird schon verwickelter, wenn er in die Selbsterhaltung auch das Streben nach unserm Glück mit aufnimmt [2]). Es ist diesen Grundsätzen gemäß, daß er alles Begehren der Menschen, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, auf den Nutzen und den Vortheil des Einzelnen zurückführt [3]); aber er muß auch bedenken, daß jeder Mensch nach seiner besondern Beschaffenheit, nach seinem Temperamente in besondern Interessen sein Glück suchen muß [4]), und hierüber dürften die Regeln wohl nicht eben sehr einfach ausfallen. Holbach's Lehren über die Natur entspricht es, daß er die Leidenschaften nicht bekämpft wissen will; sie liegen in der Natur der Dinge und sind nützlich, wenn sie recht gebraucht werden; wie Helvetius vertheidigt er den Ehrgeiz und das Recht der großen Seelen; nur sollen wir den Leidenschaften ihr Gegengewicht in andern Leidenschaften geben; die Vernunft ist nichts anderes als die Wahl der Leidenschaften, welche zu unserm Glück dienen [5]). Aber wie werden wir nun wohl das rechte Gleichgewicht

1) Ib. p. VIII.

2) Ib. XXVIII; syst. de la nat. I, 9 p. 144.

3) Syst. de la nat. I, 10 p. 180; 15 p. 341. L'interet est l'unique mobile des actions humaines.

4) Ib. I, 15 p. 340.

5) Ib. I, 9 p. 159; 11 p. 230 sq.; 16 p. 362; 17 p. 386.

der Leidenschaften treffen können? Da alles von unserer körperlichen Beschaffenheit abhängt, von unserm Temperamente, so werden wir uns nicht darüber wundern können zu hören, daß auch unsere Tugend nur im Gleichgewichte der Flüssigkeiten zu bestehen scheine, aus welchem unser Temperament sich bilde [1]). Um uns daher Gewalt über unsere Leidenschaften und Handlungen zu gestatten, muß Holbach auch behaupten, daß wir die Macht haben unser Temperament zu ändern, durch die Wahl unserer Nahrung, unserer Lebensweise, des Climas, in welchem wir wohnen [2]). Da haben wir die Mittel, durch welche der Arzt die Menschen bessern kann. Nur in der einfachen Sittenlehre Holbach's suchen wir vergebens zusammenhängende Vorschriften für diese sittliche Curmethode. Sie würden wohl schwerlich für jedermann faßlich ausgefallen sein.

Alle seine sittlichen Vorschriften stützt Holbach auf die Selbstliebe; die Gravitation auf sich selbst ist der alleinige Beweggrund unserer Handlung; jeder sucht nur seinen Vortheil, seine Glückseligkeit. Die geselligen Neigungen verwirft er; selbst daß die Blutsverwandtschaft durch einen natürlichen Trieb Eltern und Kinder verbinde, wird von ihm bestritten [3]). Aber auch der Lehre setzt er

1) Ib. I, 9 p. 167. Notre nature diversement cultivée décide de nos facultés tant corporelles qu'intellectuelles, de nos qualités tant physiques que morales. — — C'est de l'équilibre des humeurs que semble dépendre l'état de ceux que nous appellons vertueux.

2) Ib. I, 9 p. 135.

3) Ib. I, 10 p. 183.

sich entgegen, daß die sittlichen Unterschiede nur auf Übereinkunft beruhten; sie sollen in der ewigen Natur der Dinge und ihrer Gemeinschaft unter einander gegründet sein [1]. Die Mittel, durch welche er nun die Menschen über eine beschränkte und verkehrte Selbstliebe zur Liebe der Tugend zu erheben sucht, beruhen wesentlich darauf, daß er auf einen freiern und allgemeinern Blick in der Beurtheilung der menschlichen Glückseligkeit dringt. Er kann der Sittenlehre nicht beistimmen, welche nur den augenblicklichen, den flüchtigen Genuß will. Wir sollen eine dauernde Glückseligkeit suchen [2]. Zwar ohne Absatz kann die Lust nicht sein; genießen ohne Unterbrechung würde heißen nicht genießen [3]. Was Condillac und Helvetius gelehrt hatten, hat auch Holbach bedacht, daß wir durch Übel zur Thätigkeit angespornt werden müssen; auf Anziehung und Abstoßung, auf Liebe und Haß beruht die Thätigkeit der Natur; nur durch unsere Bedürfnisse werden wir zu geistiger Arbeit getrieben; denn Denken ist eine Mühe und auf Wissenschaft soll doch die Befreiung vom Vorurtheil und die sittliche Bildung beruhn. Daher zieht Holbach auch die Lust des Geistes, des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Verstandes der grobsinnlichen Lust vor; denn in der Zusammensetzung unserer Maschine ist doch das Gehirn die Hauptsache; was in ihm sich ge-

---

1) Ib. I, 9 p. 145 sq. La morale est, comme l'univers, fondée sur la nécessité ou les rapports éternels des choses.

2) Ib. I, 9 p. 146 sq. L'homme — — doit tacher de se procurer le bienêtre le plus permanent. Ib. I, 15 p. 337; syst. soc. I, 6 p. 58. Le bonheur n'est que le plaisir continué.

3) Syst. de la nat. I, 15 p. 355.

bildet hat, ist mehr unser, ist weniger dem Wechsel unterworfen, als was von äußern Eindrücken abhängt [1]). Wenn er aber hierin mit Epikur übereinstimmt, so weicht er doch darin von ihm ab, daß er die Vereinfachung der Bedürfnisse nicht empfielt. Abgeneigt jeder finstern Moral, billigt er zwar nicht üppigen Luxus und thörige Eitelkeit; aber Macht und Reichthum scheinen ihm begehrungswerth und die Vermannigfaltigung der Bedürfnisse, selbst solcher, welche nur auf Einbildung beruhn, sieht er in einem natürlichen Wachsen zugleich mit dem Wachsen der menschlichen Bildung und Kunst; vorausgesetzt, daß wir sie mit Vernunft zu beherschen wissen, kann sie nur zur Vermehrung unserer Glückseligkeit beitragen [2]). Je mehr nun des Menschen Bedürfnisse wachsen, um so mehr werden ihm auch Gehülfen für sein Leben, für seinen Kunstfleiß nöthig und so wird seine Eigenliebe ihn an andere Menschen heranziehn. Von allen Dingen der Welt ist für den Menschen das nothwendigste der Mensch. Die Sittenlehre, die Überlegung seines Vortheils muß ihn hiervon überzeugen [3]). Der Vortheil des einen Menschen läuft zusammen mit dem Vortheile der andern; ihr Gemeinwohl verbindet sie mit einander. Daher billigt Holbach die Lehre des Hobbes vom Kriege aller gegen alle nicht [4]). Durch seine eigene Überlegung kommt der Mensch zum geselligen Leben und lernt nun die Menschen und sich selbst nach ihrem Werth für die allgemeine Glückse-

1) Ib. I, 11 p. 210 sq.; mor. un. I, 4 p. 15 sq.
2) Syst. de la nat. I, 16 p. 365; syst. soc. I, 14 p. 170 sqq.
3) Syst. soc. I, 6 p. 59.
4) Syst. de la nat. I, 14 p. 317.

ligkeit beurtheilen. Nach diesem Maßstabe legt er ihnen Tugend und Laster bei [1].

Hierin, daß er die Menschheit als ein Ganzes betrachtet, welches durch gemeinschaftlichen Vortheil verbunden ist, sieht Holbach das wirksamste Mittel uns an unsere Pflichten zu mahnen, ohne doch von dem Grundsatze der Selbstliebe abzugehn. Wenige Züge werden hinreichen uns zu zeigen, wie nahe er hierdurch einer Moral kommt, welche die stärksten Opfer nicht scheut. Wir sollen die Tugend lieben, weil wir die Liebe, die Achtung, den Beistand anderer nöthig haben; wir sollen sie in uns lieben, wie in andern, wenn wir auch keinen Vortheil von ihr genießen, weil uns die Menschlichkeit erfreut, weil sie an sich liebenswürdig ist. Die Tugend ist die Kunst sich selbst glücklich zu fühlen über das Glück anderer. Selbst verborgene Laster sollen wir scheuen, damit wir die Achtung vor uns selbst bewahren können, ein Gut, welches uns belohnt, wenn auch aller äußere Lohn uns versagt wäre. Wenn auch ohne Interesse nichts von uns vollbracht wird, so sucht der Tugendhafte doch seinen Lohn nicht außer sich, sondern in seiner eigenen Tugend [2].

---

1) Ib. I, 9 p. 144; syst. soc. I, 6 p. 59. Le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme. — — Aimer les autres, c'est aimer les moyens de notre propre félicité. — — C'est confondre nos interets avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune.

2) Syst. de la nat. I, 15 p. 342 sqq. La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi même de la félicité des autres. — — La vertu est sa propre recompense. — — Quand l'univers entier serait injuste pour l'homme de bien, il lui reste l'avantage de s'aimer, de s'estimer lui même, de rentrer avec plaisir dans le fond de son coeur.

Man muß gestehn, daß Holbach durch seine Weise alles sittliche Handeln auf das allgemeine Gesetz der Selbsterhaltung zurückzuführen und dieses Gesetz über das ganze System der Menschheit auszudehnen, dazu gelangt ist alle Zweige des sittlichen Lebens in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Er erblickt in der Menschheit eine große Gesellschaft, welche von Natur zu gemeinsamem Leben bestimmt ist. Diese Gesellschaft soll für die sittliche Bildung, die Erziehung, die Ordnung des Lebens der Einzelnen sorgen; das Naturrecht fällt ihm mit der Moral zusammen; die Politik ist ihm nur eine Anwendung der Moral auf die Erhaltung des Staats [1]. Was er nun im Einzelnen bietet, geht freilich nicht über die Gedanken hinaus, welche in der Meinung seiner Zeiten verbreitet waren. Er ist kosmopolitischer Ansicht; er läßt die Menschheit alsdann in verschiedene Staaten und Gemeinden zerfallen zur Organisation des Ganzen; den Staat gründet er auf Vertrag, welcher jedoch nicht ausgesprochen zu sein brauchte [2]. Die Obrigkeit leitet er von dem allgemeinen Nutzen her; er verlangt, daß sie den Gesetzen unterworfen sei, und die Verschiedenheit der positiven Gesetze läßt er von der Verschiedenheit der Umstände ausgehn, unter welchen der gemeine Nutzen, das allgemeine Gesetz aller Gesellschaft, gesucht werden mußte [3]. Auf diese Weise hat er sich ein System der menschlichen

1) Mor. un. préf. p. XXIX sq.

2) Ib. II, 2 p. 72 sqq.; 6 p. 89; syst. de la nat. I, 9 p. 151; syst. soc. II, 1 p. 2.

3) Syst. de la nat. I, 9 p. 153 sqq.; syst. soc. II, 1 p. 5 q.; mor. un. II, 4; 5.

Gesellschaft ausgedacht, welches seinen Forderungen an das sittliche Leben zu entsprechen schien. Man muß besorgen, daß diese Weise die Menschheit systematisch zu organisiren doch nur darauf ausgeht eine bevorzugte Einschaltung in dem großen Systeme der Natur aus ihr zu machen. Denn wenn die Natur im Ganzen betrachtet werden sollte, so wird man nicht wohl begreifen, warum die Menschheit nun allein als Trägerin des sittlichen Lebens sich darstellen sollte; wenn aber die Forschung auf die einzelnen Elemente der Natur gerichtet wurde, so begreift man nicht, wie das Streben nach Selbsterhaltung seine Ausdehnung auf den einzelnen Menschen nicht allein, sondern auch auf die ganze Gesellschaft der Menschen erhielt.

Man wird wohl eingestehn müssen, daß die Vereinigung des physischen mit dem moralischen Menschen, auf welche Holbach ausging, nicht so leicht sich bewerkstelligen ließ, wie er meinte. Seine Philosophie rühmt sich in allen ihren Theilen der Einfachheit, und wenn die wissenschaftliche Einfachheit darin bestände, daß man die Hauptpunkte der herschenden Meinung kurz zusammenstellte, so würde man gestehn müssen, daß Holbach sie in einem hohen Grade erreicht habe. Denn wenn man abrechnet, daß er in seinem Streite gegen das Vorurtheil weitläuftig wird, so läuft seine Lehre auf eine kleine Summe von Grundsätzen hinaus. Freilich muß man nicht darnach fragen, wie er sie begründen könne. Seine Erkenntnißlehre, dem Sensualismus entnommen, ist nur sehr roh entworfen. Er muß selbst eingestehn, daß er die Hypothese verborgener Kräfte, nicht wahrnehmbarer Elemente

und ihrer specifischen Eigenschaften nicht entbehren kann; sein Sensualismus beruht wesentlich nur auf dem Streit gegen die angebornen Begriffe; aber er will der Erfahrung folgen und unter der Erfahrung versteht er nicht allein die sinnlichen Empfindungen, sondern auch die Bearbeitung, welche der Verstand des Physikers ihnen widerfahren läßt. Sein System der Natur ist nach dem Muster der Naturwissenschaft zugeschnitten, ohne sich viel um die allgemeine Methode wissenschaftlicher Forschung zu kümmern. Dieser Mangel macht sich nun fühlbar genug. Er läßt die Hülfe der Mathematik in der Erforschung der Natur sich gefallen; aber er widerspricht den mathematischen Abstractionen, wenn sie Theilung in das Unendliche fordern, wenn sie eine überall gleichartige körperliche Natur voraussetzen; er eifert gegen die Abstraction überhaupt um unbesorgt um einen genauen Beweis seiner Lehre folgen zu können, welche in einer durchaus individualisirten Materie auch das Princip der Bewegung und darin den genügenden Grund aller Erscheinungen zu finden glaubt. Es macht ihm kein Bedenken, daß er seinen körperlichen Elementen nun auch eine reflexive Thätigkeit, die Gravitation auf sich selbst, beilegen muß; er dehnt diese sogar auf die Zustände der Körper, auf große und sich weit erstreckende Systeme der Dinge aus. Man sollte meinen, er würde nun die Natur als eine Kette selbständiger Bewegungen der einzelnen Elemente betrachten; aber daß sie eine Kette ist, läßt ihn alle Selbständigkeit derselben leugnen; wie sehr er nun auch gegen die Wahrheit abstracter Begriffe sich sträuben mag, dennoch wird er hierdurch zu der Abstraction einer allgemeinen Naturkraft

getrieben, zu dem Gedanken der allgemeinen Nothwendigkeit, welche er als Herscherin über alle Dinge verehrt. Wir sehen hier eine Reihe von Hypothesen vor uns, welche den Meinungen der Physiker entnommen sind, ohne um eine allgemeine wissenschaftliche Prüfung sich Sorge zu machen. Eben so verfährt Holbach in der Moral. Die Grundsätze, welche rechtschaffene Männer leiten, die Lehren, welche für die Erziehung, für das politische Leben in seiner Zeit sich Geltung verschafft hatten, vertheidigt er mit aller Wärme, nur daß sie sich gefallen lassen müssen dem Grundsatze der Gravitation auf sich selbst untergeordnet zu werden, damit zwischen dem physischen und dem moralischen Menschen kein Unterschied bleibe. Es ist aber deutlich genug, wie wenig er im Stande ist die besondere Berücksichtigung der menschlichen Gesellschaft, welche ihm die Moral auferlegt, zu rechtfertigen und seine Hoffnungen zu bewahrheiten, daß die Heilung des physischen Menschen auch den moralischen Menschen bessern werde, da alle seine sittlichen Vorschriften den physischen Menschen unberührt lassen.

So können wir das System der Natur nur für eine lockere Reihe von Meinungen ansehn; zu der kecken Verwerfung der bisherigen theologischen und philosophischen Überlieferung, in welcher es seinen Triumph aussprach, berechtigte seine Zusammensetzung nicht. Der Materialismus, Fatalismus, Atheismus, Egoismus, welchen es behauptete, ist von ihm nur oberflächlich begründet worden. Demungeachtet die Wirkung, welche es gehabt hat, läßt uns nicht daran zweifeln, daß es Ergebnisse vertrat, welche von einem großen Theile der wissenschaftlich

Gebildeten seiner Zeit gebilligt wurden. Wenn man auch seine Beweisführung für unzureichend hielt, dennoch schien das Ganze seiner Lehre eine Ansicht der Dinge zu vertreten, welche sich nicht leicht widerlegen ließe. So haben selbst die Gegner desselben geurtheilt. Auf die Überzeugungen der Zeit hat es daher eine große Macht ausgeübt, welche selbst durch die Zurückführung der Wissenschaft auf neue Grundlagen nicht völlig hat gebrochen werden können.

Worauf diese Macht beruhe, ist nicht schwer zu durchschauen. Es ist die Einfachheit der naturalistischen Ansicht, welche sie ihm verleiht. Ihr hatten sich fast alle Entwicklungen der neuern Philosophie zugewendet. In jener Zeit, in welcher alles nach Natur schrie, in welcher man der Verschnörkelungen der Sitte, der Kunst, des geselligen Lebens mit Gewalt sich zu entledigen suchte, in welcher man schon längst begriffen zu haben glaubte, daß nur eine natürliche Logik, eine natürliche Erziehung, ein natürliches Recht, eine natürliche Religion uns helfen könnten, wie hätte ein System der Philosophie sich besser empfehlen können, als dadurch, daß es sich rühmte alles auf das unwandelbare Gesetz der Natur zurückzubringen? Diesen Gedanken geltend zu machen, dazu bedurfte es keines feinen oder tiefen, sondern nur eines starken Geistes und ein solcher fand sich in Holbach, der sich nicht scheute alles zu beseitigen, was der Allmacht der Natur sich widersetzen könnte. Ihm widersetzte sich aber vor allen Dingen der Dualismus, welcher von der Cartesianischen Schule genährt sehr allgemein verbreitet war. Die Hypothesen des Occasionalismus, deren Nachwirkungen wir noch immer verspürt ha-

ben, sie konnten sich gegen den Vorwurf nicht behaupten, daß sie den Menschen verdoppelten. Schon die Englischen Idealisten und Leibniz hatten den Dualismus zu beseitigen gesucht; aber von einer Zeit, welche sich immer mehr der empirischen Physik und dem Sensualismus zugewendet hatte, war nicht zu erwarten, daß sie den idealistischen dem materialistischen Monismus vorziehen würde. Holbach läßt diesen uns als das einzige Mittel erscheinen, durch welches wir zu einer in sich einigen Wissenschaft gelangen können. Er befreit uns von der verwirrenden Meinung, daß wir den Menschen als eine bevorzugte und daher unpassende Einschaltung in der Natur ansehn dürften. Er ist nur ein Erzeugniß der Natur und folgt ihr in allen ihren Gesetzen. Da er ganz der Natur angehört, würde es eine leere Einbildung sein, wollte er irgend einen Gedanken über die Natur hinaus sich erlauben. In dieser Einheit der Lehre und des Objects aller Wissenschaft liegt die ganze Kraft des Systems der Natur. Wenn es als Aufgabe der Wissenschaft angesehn werden muß alles auf ein Princip zurückzuführen, so wird man darin auch ein Verdienst dieses Systems nicht verkennen dürfen.

Man würde freilich sagen können, daß dieses Verdienst dadurch beeinträchtigt werde, daß Holbach doch zwischen der Einheit der Natur und der Vielheit der Molecülen zu schwanken scheine. Und ohne Zweifel gereicht es seiner Lehre nicht zur Zierde, daß sie in ihrer Erklärung der Natur zwei einander entgegengesetzte Annahmen begünstigt, welche beide auf verborgene Mächte uns hinweisen, welche angenommen werden, obgleich sie jenseits der

Grenzen unserer Erkenntniß liegen sollen. Bald verweist er uns auf die Molecularkräfte, welche nicht als todt, sondern lebendig wirksam gedacht werden sollen, bald auf die allgemeine Natur, welche jedem einzelnen Elemente sein Wesen und seine Wirksamkeit verleihe und alles der großen Verkettung der Nothwendigkeit unterwerfe, wenn er die Gründe des Geschehens aufdecken will. Dies mochte denen gefallen, welche die Philosophie nach dem Muster der empirischen Naturforschung betrieben wissen wollten; denn ihr geziemt es die Erkenntniß der Gründe eben nur so weit zu betreiben, als die Grenzen unserer Erfahrung es gestatten ohne um die letzten Gründe, welche unerforschlich bleiben, sich zu kümmern. Aber durch seinen philosophischen Trieb wurde Holbach doch getrieben auch das Letzte in das Auge zu fassen, und so wie er nun schwankt zwischen Naturforschung und Philosophie, so treten auch seine Schwankungen über die Erklärung aus dem Einzelnen oder aus dem Allgemeinen hervor. Wir werden uns durch sie nicht irren lassen. Seine allgemeine Richtung geht doch darauf das allgemeine Gesetz der Natur als die Gottheit zu verehren, welche über alles die Entscheidung hat. Hierauf weist der unbedingte Fatalismus des Systems hin, gegen welchen die Gravitation der einzelnen Atome auf sich selbst, ihre spontane Thätigkeit, ihr ganzes besonderes Leben verschwindet, weil es immer nur als ein Unendlichkleines gedacht wird, welches vom Unendlichgroßen der Natur sein Sein und Wirken hat. Holbach war keinesweges geneigt an die Stelle des Dualismus einen unübersehlichen Pluralismus zu setzen. Die Natur als Einheit, das Naturgesetz in sei-

ner unendlichen Macht ist ihm alles; wenn er zuweilen gegen diese Abstraction sich verwahrt, so ist dies nur eine ohnmächtige Nachwirkung der nominalistischen Grundsätze, welche als Erbtheil der neuern Philosophie auf ihn gekommen waren. Und wir werden nun wohl nicht anders als sagen können, daß Holbach's System in seinem Streben nach Einheit des Princips der philosophischen Richtung des Denkens eine Huldigung dargebracht hat.

Der Naturalismus der neuern Philosophie hat in ihm seinen vollsten Ausdruck gefunden. Was Bacon nur schüchtern angedeutet und wohl kaum zu denken gewagt hatte, was Hobbes denn doch noch beschränkt hatte, indem er Gott über die Natur stellte, das sprach Holbach ohne alle Beschränkung aus. Einen Abschluß der Gedanken, welche die neuere Philosophie bewegt hatten, wird man in seiner Lehre finden können, wenn es auch nur ein vorläufiger Abschluß sein sollte. Mit aller Kraft macht er die Grundsätze der Naturwissenschaft geltend, von deren Anerkennung kein Gebiet der Wissenschaft sich lossagen dürfe. So weit, werden wir eingestehen müssen, sind diese Lehren in ihrem vollen Rechte. Wenn sie nun aber auch dazu schreiten alles, was über die Natur hinausliegt, zu verwerfen, so verkündet die gewaltsame Polemik, mit welcher Holbach seine Gegner angreift, die Einseitigkeit, welche in jedem Unternehmen liegt die Wissenschaft im Allgemeinen nach dem Maßstabe einer besondern Wissenschaft zu beurtheilen. Woher die Natur ist, woher sie ihre mannigfaltigen Kräfte hat, darnach sollen wir nicht forschen; es sind überall verborgene Ursachen, in den besondern Elementen, in dem allgemeinen Naturgesetze, welche

uns umgeben, welche in uns selbst wirksam sind. Und dennoch diese verborgenen Ursachen, wir sollen sie nach den Grundsätzen der Naturwissenschaft beurtheilen. Diese Wissenschaft verbietet uns verborgene Kräfte anzunehmen und doch kann sie nicht verhehlen, daß wir in einer Welt leben, von welcher wir weder Anfang noch Ende wissen. Auch nach den Zwecken der Natur sollen wir nicht fragen. Wenn es nur dem Menschen möglich wäre seine Zwecke zu vergessen. Aber das System der Natur, es möchte uns auch nicht allein an unsere Pflichten erinnern, es mag auch seine Hoffnungen auf die vordringende Aufklärung, auf den Wachsthum der Wissenschaften, auf das Wohl der Menschheit nicht aufgeben. In welches Gebiet der Untersuchung verirrt es sich da? Die Zwecke eines kleinen Theiles der Natur, seine fortschreitende Bildung sollen wir annehmen, als wenn wir nicht wüßten, daß er für sich nichts bedeute und daß alle seine Geschicke in den großen Kreislauf einer Natur sich verlieren, welche nicht weiter kommen, sondern nur sich erhalten kann. Dem Naturalismus sind doch seine natürlichen Grenzen gesteckt. Wir sehen es nicht nur bei Holbach, auch Locke, Hume, Condillac, Helvetius haben es uns gezeigt, daß mitten in seinen Untersuchungen der Gedanke an die praktischen Bestrebungen des Menschen mit wachsender Macht sich geltend machte. Die Vernunft kann ihre Forderungen nicht aufgeben; sie will nicht allein, was die Natur bietet, das Dasein und die Erhaltung des Daseins, sie will das Bessere, sie will einen Zweck. Daß diesem Willen die Grundsätze des Naturalismus kein Genüge leisten konnten, davon giebt das System der Natur ein glänzendes Zeugniß ab.

Zehntes Buch.

Zustände und Aussichten in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Christian Wolff und seine Schule.

Wir haben die Bewegung betrachtet, durch welche im Allgemeinen die Philosophie des 18. Jahrhunderts fortgezogen wurde. Keins von den Systemen, welche in ihr die Aufmerksamkeit des Forschers verdienen, hoffen wir, wird uns entgangen sein. Aber wir würden nur ein unvollständiges Bild von der philosophischen Bildung der Zeit haben, wenn wir nicht darauf achteten, daß diese Bewegung der Systeme doch nicht das Ganze war, daß sie nicht alles mit sich fortreißen konnte, weil sie nicht ohne leidenschaftliche Parteisucht sich vollzog. Sie ist den Strömungen des Meeres zu vergleichen, welche doch nur den kleinsten Theil seiner Masse ergreifen. Die sensualistische Ansicht war allerdings im 18. Jahrhundert herschend geworden; die äußersten Folgerungen aber, welche sie bei Hume und in der Französischen Schule herausgetrieben hatte, mußten dem gesunden Menschenverstand, auf welchen man allgemein sich berief, doch als gefärlich nicht allein, sondern auch als übertrieben und als unhaltbar erscheinen. In der gewöhnlichen Meinung, welche der

gesunde Menschenverstand vertritt, haften die Elemente der frühern Bildung fester, als daß sie durch einseitige Systeme sich verdrängen ließen. Daher hat zwar der Sensualismus der Engländer und Franzosen einen nicht unbedeutenden Eindruck auf die Erschütterung der hergebrachten Meinungen gehabt und das, was man damals Aufklärung zu nennen pflegte, zu einem allgemeinen Bestreben der Zeit gemacht; aber die Überzeugungen, welche der Rationalismus vertreten hatte, sind doch durch ihn nicht verdrängt worden. Die allgemeine Meinung suchte so gut als möglich einen mittleren Weg zwischen den ältern und neuern Lehren zu gehn; sie ist immer geneigt eklektisch zu verfahren.

In Deutschland besonders hatten sich die alten Überlieferungen länger in Achtung erhalten, als in England und Frankreich. In Leibnizens Vaterlande war auch seine Denkweise tiefer eingedrungen als anderswo. Man war auch hier länger bei der gelehrten Überlieferung der Philosophie in Lateinischer Sprache geblieben, wärend der Einfluß der Englischen und besonders der Französischen Philosophie auf die Umwandlung der allgemeinen Meinung ohne Zweifel dadurch unterstützt wurde, daß sie in den lebenden Sprachen sich ausdrückte. Es kam nun freilich auch die Zeit, wo die deutschen Philosophen Deutsch reden lernten; aber es waren dies erste Versuche, in welchen die Nachwirkung der gelehrten Philosophie noch sehr merklich ist. Keiner hat hierin mehr geleistet, als Christian Wolff, der Schüler Leibnizens. Wenn wir auch seiner eklektischen Anordnung der philosophischen Lehren keinen großen Werth für die Fortbildung der Philosophie

beilegen können, so dürfen wir sie doch nicht ganz übergehen, weil sie die Mischung der Meinungen, zu welcher es im 18. Jahrhundert gediehen war, am vollständigsten übersehn läßt.

Christian Wolff, geboren zu Breslau 1679, war von seinem Vater, einem wohlhabenden Handwerker, der Theologie geweiht worden. Bei der gemischten Bevölkerung seiner Vaterstadt traten ihm die unversöhnlichen Streitigkeiten der kirchlichen Bekenntnisse schon in seiner Jugend nahe, wärend er zugleich von seinen Lehrern an die Unfehlbarkeit der mathematischen Lehrart verwiesen wurde. Auf der Universität zu Jena wendete er sich nun der Mathematik zu, um sie alsbald auf die Philosophie und die natürliche Theologie anzuwenden. Als er an der Universität zu Leipzig als Lehrer auftrat, war er noch der Cartesianischen Lehrweise zugethan, wurde aber bald von Leibniz selbst für die Monadologie und das System der prästabilirten Harmonie gewonnen. Zu einer Professur der Mathematik nach Halle berufen wandte er sich hier immer mehr der Philosophie zu. Der Streit über seine Lehren, in welchen er mit den pietistischen Theologen der Hallischen Schule gezogen wurde, führte 1723 zu seiner harten und durch nichts gerechtfertigten Verweisung aus Halle, schlug aber auch zum Triumphe seiner Philosophie aus. Sogleich wieder nach Marburg berufen, siegreich in seinem Streite mit Theologen und Philosophen, ein fruchtbarer Schriftsteller in Deutscher wie in Lateinischer Sprache, galt Wolff nun ohne Nebenbuler als das Haupt der Deutschen Philosophen. Mit Ehren überhäuft, lange vergeblich von der Preußischen Regierung

wieder gesucht, feierte er 1740 seine Rückkehr nach Halle unter dem Jubel der Universität und der Bevölkerung. Hier lebte er bis 1754, seinem Todesjahre, im vollen Ruhme seines Namens, doch nicht ohne Zeichen von Schwächen der Eitelkeit und der Überhebung, welche der Größe seines Ruhmes nicht gewachsen waren.

Wolff hat in Deutschland die philosophische Schule seiner Zeit bis weit über seinen Tod hinaus in einer fast beispiellosen Weise beherrscht. Wenn wir seine Leistungen mit der weiten Verbreitung seines Namens vergleichen, so hält es schwer ihm gerecht zu werden. Er hat ein unbestreitbares Verdienst um die Ausbildung der Deutschen Sprache für ihren Gebrauch in der Philosophie. Zwar nicht zuerst hat er sie hierzu ausgebildet; als er nach Halle kam, fand er das Lehren der Philosophie in deutscher Sprache schon üblich; aber man braucht nur eine flüchtige Vergleichung seiner Deutschen Schriften mit den Abhandlungen des Christian Thomasius anzustellen, um den großen Fortschritt zu bemerken, welchen Wolff herbeiführte, indem er die buntscheckige Schreibart und den Gebrauch ausländischer Kunstwörter meistens glücklich entfernte [1]. Auch das Verdienst wollen wir ihm nicht ganz streitig machen, daß er die zerstreuten Gedanken Leibnizens in einen übersichtlichen Zusammenhang brachte und ein System der Philosophie versuchte, welches Dehnbarkeit genug besaß um auch zu noch weitern Versuchen in Erweiterung des Systems aufzufordern. Doch ähnliche

1) Chr. Wolffens ausf. Nachricht von seinen eigenen Schriften 15 f. (Ausg. v. 1733).

Versuche waren oft gemacht worden und der Werth seines Unternehmens ist ganz von der Haltbarkeit seiner Gliederung des Systems abhängig.

Es wird gegenwärtig nicht leicht Widerspruch finden, daß wir seine Lehren fast in allen ihren Theilen auf Leibniz zurückführen. Zwar Wolff selbst verdachte es seinem Schüler Bilfinger sehr, daß er von Leibnizisch-Wolffischer Philosophie gesprochen hatte; er nahm seine Selbständigkeit im philosophischen Urtheil in Anspruch [1]) und rühmte sich vieles geleistet zu haben, was Leibniz unterlassen hatte; aber dies wird nicht abhalten zu bemerken, daß er wenig Erfindungsgabe in neuen, Bahn brechenden Gedanken gezeigt hat, meistens mit Leibniz stimmt und dessen Gedanken nur zu der Erfahrung und gewöhnlichen Vorstellungsweise herabzustimmen sucht. Er will kein Eklektiker sein, weil die Eklektiker es am Zusammenhange ihrer Sätze mangeln ließen [2]), und in der That mit großem Fleiße hat er nach Vollständigkeit und Zusammenhang seines Systems gestrebt und ist hierüber sehr weitläuftig geworden, besonders in seinen Lateinischen Schriften [3]); aber eben die Zusammenhangslosigkeit, welche die eklektische Denkweise charakterisirt, finden wir in seinem System, wenn wir seine Zusammensetzung genauer untersuchen. Dies sind Vorwürfe, welche wir gegen einen in mancher

---

1) Ebend. 72 S. 224; Chr. Wolff's eigene Lebensbeschr. herausg. v. H. Wuttke (Leipz. 1841) S. 142.

2) Ausf. Nachr. 61 S. 194.

3) Ich werde mich weniger auf sie, als auf seine kürzern und doch noch sehr weitläuftigen Deutschen Schriften berufen, da diese zum Verständniß seiner Philosophie in den meisten Punkten genügen.

Beziehung verdienten Mann nicht ohne Nachweis erheben dürfen.

An der Form seines Systems fällt am meisten der durchgängige Gebrauch der mathematischen Lehrart auf. Den mathematischen Beweis vom Allgemeinen auf das Besondere will er zwar nicht der äußern Form, aber dem Wesen nach überall, in jeder wahren Wissenschaft, in Künsten und im Leben angewandt wissen, weil die mathematische Methode allein den logischen Regeln genug thue und der Natur des Verstandes entspreche [1]. Durch sie hofft er eben alles in Verbindung zu erkennen und den Grund des Zusammenhangs einzusehn [2]. Er rühmt sie auch wegen ihrer Kraft zu erfinden, ja möchte alle Erfindung auf den Schluß vom Allgemeinen zurückführen [3]; obwohl er bemerken muß, daß auch noch andere Thätigkeiten eines sinnreichen Geistes zur Erfindung erforderlich sein möchten, und, wie Leibniz, noch eine andere, von der Logik verschiedene Erfindungskunst fordert, welche nur bisher noch niemand gegeben habe [4]. Auffallend ist nun natürlich der Gebrauch des mathematischen Schlusses in solchen Theilen seiner Lehren, wo er auf Versuch und Beobachtung sich beruft oder die gemeine Erfahrung zu Rathe zieht. Der geschichtlichen Erkenntniß kann er sich nicht entschlagen; wenn sie auch nur den niedrigsten Grad der

1) Logica (Francof. et Lips. 1732) disc. prael. 139; ausf. Nachr. 22 f.; 25; 192 S. 531.

2) Vern. Gedanken von Gott (Halle 1722) 341.

3) Vern. Ged. v. den Kräften des menschl. Verst. (Halle 1736) 4, 20. Durch diese Schlüsse wird alles erfunden, was durch menschlichen Verstand herausgebracht wird.

4) V. Gott 364; 366; log. disc. prael. 74.

Einsicht gewähren soll, so müssen wir doch durch sie hindurchgehn und aus der Erfahrung haben wir alle unsere Grundsätze zu schöpfen [1]). Daher macht er auch keine Schwierigkeit seinen Schlüssen eine Grundlage unterzuziehen, welche nach allen Seiten zu der Erfahrung zufällt. Denn wenn er auch leere, d. h. identische Sätze und Worterklärungen zu den Vordersätzen seiner Schlüsse gebrauchen will, so wird man in ihnen doch nur willkürliche Festsetzungen oder Erfahrungen vom Sprachgebrauch sehen können, und durch Erfahrung sollen daher auch die Grundurtheile, durch Schlüsse nur die Nachurtheile gewonnen werden [2]). Wenn wir hierauf achten, so wird es uns weniger auffallend als charakteristisch für seine Lehre erscheinen, daß er den Cartesianischen Grundsatz, ich denke, also bin ich, als einen Schluß betrachtet, der auf einem leeren Obersatze beruhe und an ihn im Untersatze eine nicht zu bezweifelnde Erfahrung anschließe; daß er aber auch hierbei nicht stehen bleibt, sondern aus der Erfahrung der vollen Gewißheit, welche ein solcher Schluß uns gewährt, die untrügliche Gewißheit aller richtigen Schlüsse erschließt [3]). Man sieht, das Schließen macht er sich

1) Log. disc. prael. 1—5; 10 sq.; 12. In ipsis disciplinis abstractis, qualis est philosophia prima, notiones fundamentales derivandae sunt ab experientia, quae cognitionem historicam fundat.

2) V. d. Kräften des m. Verst. 4, 1; 5, 1; 7, 1.

3) V. Gott, 6 ff.; psych. empir. (Francof. et Lips. 1738) 17. Si quid per syllogismos infertur, quorum praemissae sunt propositiones indemonstrabiles vel judicia intuitiva experientiis claris superstructa, id eadem evidentia cognoscitur, qua nos existere cognoscimus.

leicht; eine Erfahrung genügt ihm alle übrige Erfahrungen ähnlicher Art festzustellen. Daher mag es kommen, daß er es für leichter hält Beweise in Schlüssen aufzubauen, als richtige Erfahrungen zu sammeln [1]). Wenn nicht seine Leichtigkeit im Schließen uns Aufschluß gäbe, so würde man sich darüber wundern können, daß er, welcher doch alles auf Erfahrung bauen will, über die Methode der Erfahrung, die Induction, in seiner Logik nichts lehrt, was irgendwie den Lehren Bacon's gleichkäme. Er glaubt die Induction auf den kategorischen Schluß zurückführen zu können [2]).

Sehr bescheiden ist nun der Rationalismus, zu welchem Wolff nach Cartesius und Leibniz sich bekennt. Die Philosophie, meint er, müsse jeder Art der Gewißheit sich befleißigen; sie dürfe daher auch die Lehren der Erfahrung und der Mathematik nicht verschmähen; ihr Zusammenhang werde dadurch nicht gestört werden, daß sie aus andern Wissenschaften sich Hülfe hole [3]). Wir sollten doch meinen, diese Hülfe bezeichne nur eine Unterbrechung des philosophischen Zusammenhangs; denn auch Wolff muß anerkennen, daß die Erfahrung nur lehre, daß, die Philosophie aber, warum etwas ist. Wolff freilich glaubt über dies Bedenken sich hinwegsetzen zu können, indem er meint, daß die Gründe oder das Warum der Erscheinungen aus dem Zusammenhange der Dinge sich ergeben würden, so daß die Verstandeserkenntniß auch auf die Erkenntniß des Zusammenhangs vermit-

1) Ausführl. Nachr. 28.
2) Log. 477 sqq.
3) Ib. disc. prael. 33 sqq.

telst des Beweises zurückgebracht wird [1]. Aber eben deswegen stellt sich ihm auch die philosophische Erkenntniß nur als eine zusammenhängende geschichtliche Erkenntniß dar, indem aus einer empirischen Thatsache die andere sich erklären lasse [2], und wie in der empirischen Physik wird auch in der Philosophie Hypothesen ein Raum verstattet, wenn sie auch nur Wege zur Forschung anbahnen sollen [3]. Demgemäß verweist uns Wolff in seinen philosophischen Untersuchungen sehr häufig an die Erfahrung. Ein eigener Theil seiner Metaphysik handelt von der empirischen Seelenlehre; er nennt sie eine Geschichte, welche auch ohne die Erforschung der Gründe, welche die rationale Psychologie darbieten soll, und ohne die übrigen Theile der Philosophie verstanden werden könnte [4]. Auch die Logik, die Physik und die Moral sollen ihre Beweise aus der Erfahrung schöpfen [5] und wir sehen, daß Wolff die Gründe aller dieser Wissenschaften aus der empirischen Seelenlehre zieht. Wir müssen erstaunen diesen Rationalisten, welcher nichts ohne mathematischen Beweis lassen will, doch überall einen empirischen Weg einschlagen zu sehen. Er muß sich gestehn, daß wir in solcher Weise zu keiner vollkommenen Erkenntniß gelangen; denn so lange man einige Sätze aus der Erfahrung annehmen muß, hat man den höchsten Grad der Gründlichkeit nicht erreicht;

1) Ib. 6; 9; v. Gott 371 f.; 381.

2) Log. disc. prael. 10. Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum — — ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.

3) Ib. 126 sq.

4) Ausf. Nachr. 79; 104.

5) Ebend. 8; 89.

aber der Mensch hat eben nur einen beschränkten Verstand; in keinem Stücke ist er ganz Philosoph; er muß sich häufig mit der Erfahrung begnügen und nach diesem beschränkten Maßstabe seiner Einsicht auch seine Philosophie sich zurichten [1]. Seltsam, daß Wolff, was er in dieser unreinen Verfahrungsweise gewinnt, doch für Philosophie und für sicher bewiesene Lehre ausgiebt.

Diesen bescheidenen Rationalismus würden wir uns leichter gefallen lassen können, wenn er mehr darauf ausginge der Erfahrung nur einen Theil unserer Erkenntnisse anzueignen und weniger darauf dränge, daß alle unsere Erkenntnisse in der Erfahrung ihren Grund hätten. Aber die Neigung Wolffs hierin den Sensualisten sich anzuschließen, ist deutlich genug ausgesprochen. Von der Empfindung sollen alle übrige Thätigkeiten der Seele ausgehn, alle Begriffe, alle Unterscheidungen [2]. Zwar empfinden wir nur einzelne Dinge, aber Wolff zweifelt nicht daran, daß diese Empfindung auch die wesentlichen Eigenschaften und Wirkungen der Dinge uns erkennen lasse und daß wir, wenn Unterschiede und Umstände dabei gehörig beachtet werden, von der Erkenntniß des Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen können; seine Erklärungen hierüber weichen in nichts Wesentlichem von dem ab, was Locke gelehrt hatte. Die Erkenntniß der mathematischen Grundsätze soll auf demselben Wege uns zukommen [3].

1) V. Gott 855; log. disc. prael. 48.

2) Ausf. Nachr. 98 S. 275. Durch die Kraft, wovon die Empfindungen herrühren, kommt auch alles übrige in der Seele her. V. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 5; 7; v. Gott 846.

3) V. d. Kräft. d. m. Verst. 5, 2; 5; 15; v. Gott 273; 286; 832; 846.

Begriff und Vorstellung oder sinnliches Bild werden gar nicht unterschieden. Wolff möchte eben nur deutliche Bilder der Sachen gewinnen[1]. Zwar berührt er auch die Lehre von der Verworrenheit aller Empfindungen und erklärt sie, wie Leibniz[2], daß er sie aber reiflich erwogen habe, dagegen streitet, daß er auch klare und deutliche Empfindungen der Figuren, Größen und Bewegungen in der Welt uns zuschreibt[3]. Man sollte zwar meinen, er hätte es in seiner Philosophie auf etwas anderes abgesehn, als auf sinnliche Erkenntniß, wenn er sie als Wissenschaft erklärt des Möglichen und wie und warum oder inwiefern es möglich ist[4]; aber auch das Mögliche und seine Gründe sollen wir durch die Erfahrung erkennen, denn wenn wir durch die Sinne auf einen Begriff geleitet werden, so ergiebt sich mit der Erkenntniß des Wirklichen auch zugleich die Erkenntniß seiner Möglichkeit und über das Wie und Warum unterrichtet uns die Wahrnehmung von der Entstehung und der Zusammensetzung einer Sache[5]. Deswegen soll auch der Satz des Widerspruchs auf die Erfahrungen sich erstrecken und der Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs erwiesen werden[6]. Wir haben schon bemerken müssen, wie wenig es der Leibnizischen Philosophie gelang in der vernünftigen Erkenntniß über eine Steigerung der sinnlichen Erkenntniß hinauszukommen.

1) V. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 4; v. G. 769.
2) V. Gott 785.
3) Ebend. 224; 772 ff.; 824.
4) V. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 1; log. disc. prael. 29.
5) V. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 31 f.; 34; 41; 49.
6) V. Gott 10; 30 f.

Bei Wolff zeigt sich dies noch deutlicher. Die Seele als ein einfaches Wesen kann auch nur eine Kraft haben; sie ist das Vorstellungsvermögen, in welchem sich die Bilder der Welt und der weltlichen Dinge darstellen [1]. Nach den verschiedenen Graden aber, in welchen die Vorstellungen sich entwickeln können, theilt nun Wolff die eine Kraft der Seele in die höhere und die niedere Kraft, je nachdem die Seele entweder deutliche oder undeutliche Vorstellungen ausbildet und zu Beweggründen erhebt [2]. So gelangt er nur zu einem Gradunterschiede zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Thierischem und Menschlichem [3]. Wenn dennoch Wolff die Grundsätze des Sensualismus bestreitet, nicht zugeben will, daß die Begriffe in unsere Seele wie in ein leeres Behältniß eingetragen werden, vielmehr behauptet, daß sie aus der innern Kraft der Seele sich entwickeln, so beruht dies nur darauf, daß er der Monadologie folgend dem Satze vertraut, daß ein jedes für sich bestehende Ding die Quelle seiner Veränderungen in sich selbst hat [4]. Ein solches Ding ist auch unsere Seele; alle Veränderungen in ihr

1) V. Gott 745 ff. Also ist in der Seele nur eine einige Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar wegen der verschiedenen Veränderungen ihr verschiedene Namen beizulegen pflegen. Ebend. 753 f.

2) De la Forge war ihm hierin vorangegangen. Ausf. Nachr. 90 f.

3) V. Gott 894. Unterdessen weil die vorstellende Kraft bei den Menschen in einem höhern Grade ist als bei den Thieren, Kräfte aber von einer Art nur in Graden unterschieden sein können; so ist das Wesen und die Natur der menschlichen Seele von dem Wesen und der Natur der Seele der Thiere unterschieden.

4) Ebend. 114.

und also auch alle ihre Vorstellungen können nur von ihr selbst kommen [1]. Diese Denkweise schützt ihn gegen die Folgerungen, welche aus dem Sensualismus gezogen worden waren, daß wir in allen Gedanken von der Außenwelt abhingen und unsere Vernunft nur ein leidendes Vermögen wäre; aber er wird dadurch nicht gesichert gegen die Vermischung des sinnlichen mit dem verständigen Element in unserer Erkenntniß; denn was er von den Begriffen, das behauptet er nicht weniger von den Empfindungen der Seele; sie kommen nicht von außen, sind nicht Leidenschaften, sondern Thaten der Seele [2]. Daher unterscheidet sich die Wolffische Erkenntnißlehre von der sensualistischen nur darin, daß sie den Grund des Denkens nicht außer der Seele sucht, wärend sie doch den Gegnern des Rationalismus zugiebt, daß alle unsere Erkenntnisse aus der Empfindung stammen und der Verstand nur eine Fortbildung oder Steigerung des sinnlichen Empfindens ist.

Ohne diese Vorbetrachtungen über seine Erkenntnißlehre würden wir sein System der Philosophie nicht verstehen können. Ein wesentlicher Unterschied zwischen philosophischer und geschichtlicher Erkenntniß ist für ihn eben so wenig vorhanden, als ein Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Methode. Wenn wir die

---

1) Ebend. 819 f.

2) Ebend. 818. Die Empfindungen haben wegen der Harmonie mit dem Leibe ihren Grund im Leibe. — — Derowegen werden sie unter die Leidenschaften gerechnet. Unterdessen da sie in der That von der Seele hervorgebracht und nur mit dem Leibe in eine Harmonie gesetzt worden, so sind es Thaten der Seelen.

Geschichte von der Philosophie unterscheiden, so beruht dies nur darauf, daß wir in jener nicht zur Einsicht in den Zusammenhang der Thatsachen gekommen sind. Eine solche Einsicht überall zu gewinnen hält Wolff für unmöglich und daher ergiebt sich ihm auch nur ein lockeres System der Philosophie, dessen Lücken er selbst anerkennen muß. Selbst größere Lücken, als unbedingt nöthig sein würden, will er zurücklassen. Er würde es zwar nicht für unmöglich halten die Mathematik aus der Metaphysik zu beweisen, aber dies würde doch nur in eine unnütze Weitläuftigkeit ziehen [1]. Die Analyse der Begriffe, meint er, lasse sich immer weiter treiben; aber sie bis ans Ende zu führen würde nur selten gelingen; wir müßten uns begnügen sie so weit gebracht zu haben, als es uns für den Zweck unserer Beweise nöthig sei [2]. Nur in der Metaphysik und in der allgemeinen praktischen Philosophie hofft er allen Erfordernissen der Philosophie entsprochen zu haben. Es giebt noch viele verborgene philosophische Lehren; er aber will auch den spätern Zeiten etwas überlassen und nur auf die Anordnung des Bekannten sich beschränken [3]. So rühmt er sein System auch nicht wegen seines vollständigen Zusammenhangs. Was er über dasselbe sagt, läuft nur darauf hinaus, daß er eine umfassende Übersicht über den Zusammenhang aller Wissenschaften, d. h. ein speculatives Ideal des Systems uns entwerfen will, welches ihm auch Lücken seiner eigenen Ausführung verräth. Daß jedoch diese Lücken auch

1) Ebend. Vorr. zur 2. Aufl.
2) V. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 18.
3) Theol. nat. II praef.; log. disc. prael. 86.

den Zusammenhang seiner Schlüsse stören müssen, möchte er gern in Abrede stellen. Daß wir in der Physik der Versuche bedürfen, daß sie weniger aus Vernunftgründen eingesehn werden könne als die Metaphysik und die Moral und selbst die Psychologie, weist ihn zwar auf eine Unvollkommenheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft hin; aber doch meint er, auch in dieser Wissenschaft nicht schlechter bewiesen zu haben als Euklides [1]). Diese und ähnliche Äußerungen verrathen uns die Widersprüche, in welchen sein Ideal der Wissenschaft, seine Methode und seine Erkenntnißtheorie unter einander stehen.

Seine Eintheilung des Systems wird rechtfertigen, was wir eben im Allgemeinen behauptet haben. Als Grundlage seiner Eintheilung setzt er den Unterschied zwischen dem, was wir innerlich als unsere Seele und äußerlich als Körper erkennen, wozu aber noch der Gedanke an einen Urheber aller Dinge, an Gott, sich gesellt, so daß hieraus drei Theile der Philosophie sich ergeben, die Seelenlehre, die Physik und die Theologie [2]). Die Eintheilung der Seele in erkennende und begehrende Kraft führt weiter zur Unterscheidung der Logik und der praktischen Philosophie [3]). Der letztern werden mehrere besondere Wissenschaften untergeordnet, die Ethik, welche den Menschen im Naturzustande, die Politik, welche den Menschen im gesellschaftlichen Leben betrachtet und daher auch die Ökonomik, die Lehre vom Familienleben, in sich umfassen soll [4]). Einige andere Betrachtungen führen

1) Ausf. Nachr. 164; 166.
2) Log. disc. prael. 55 sqq.
3) Ib. 60 sqq.
4) Ib. 63 sqq.

dazu, daß dem Naturrechte und der allgemeinen praktischen Philosophie, der Technologie, der Philosophie der freien Künste eine Stellung unter den Lehren der praktischen Philosophie eingeräumt wird, obwohl Wolff mit den letztern sich nicht einlassen will, weil sie noch wenig ausgebildete Theile der Philosophie wären [1]). Es kommen nun auch noch andere Theile der Philosophie zum Vorschein, die Ontologie, die Erfindungskunst, viele Theile der Physik, unter welchen auch die Kosmologie steht [2]). Nach dieser nicht sehr genauen Eintheilung wird uns aber gesagt, daß die Ordnung der Lehrweise eine ganz andere Folge der Theile vorschreibe. In ihr soll die Logik die erste Stelle einnehmen, weil sie die Kunst des Beweisens lehre, auf welcher alles beruhe. Aber bewiesen werden kann die Logik nur aus der Ontologie und Psychologie, weil die Erkenntniß aller Dinge nach den Grundsätzen der Ontologie sich richten muß und die Gesetze des Denkens nur aus der Psychologie erhellen. Daher würde die Logik, wenn man in ihr alles beweisen wollte, erst auf die Ontologie und Psychologie folgen können. Wolff jedoch läßt sich hierdurch nicht binden; er zieht es vor der Ordnung des Studirens zu folgen und die Ordnung des Beweisens aufzuopfern [3]). So wird denn die Logik

1) Ib. 68 sqq.
2) Ib. 73 sqq.
3) Ib. 88 sqq. Si philosophiae cum fructu operam navare decreveris, logica primo omnium loco pertractanda. — — Quod si in logica omnia demonstranda, patenda sunt principia ex ontologia atque psychologia. — — Methodum studendi praeferre maluimus methodo demonstrandi.

nur als eine Erfahrungswissenschaft behandelt, die Beweise für ihre Sätze aber werden in der Ontologie und Psychologie nachgeliefert. Man sieht hieraus, was die Bündigkeit der Beweise zu sagen habe, welche Wolff verspricht. Man wird erwarten können, daß seine Nachgiebigkeit gegen die Ordnung des Studirens noch weitere Früchte tragen werde. Der Logik läßt er die Metaphysik folgen, die philosophische Hauptwissenschaft, denn sie umfaßt im Wesentlichen alles, was Wolff als Gegenstand der philosophischen Erkenntniß bezeichnet hatte; sie soll zuerst in der Ontologie die Lehre vom Sein aller Dinge, dann in der Kosmologie, welche nun nicht mehr der Physik zufällt, die Lehre von den äußern Dingen in ihrem Weltzusammenhange, und in der Psychologie die Lehre von der Seele, endlich in der natürlichen Theologie die Lehre von Gott geben. In seiner deutschen Metaphysik hatte er eine etwas andere Ordnung befolgt, indem er der Ontologie sogleich die empirische Psychologie, dann erst die Kosmologie und hierauf die rationale Psychologie folgen ließ. Seine Schüler Thümmig und Bilfinger hatten dagegen die Kosmologie sogleich auf die Ontologie und dann erst die Psychologie folgen lassen; Wolff billigte nun diese Ordnung des Systems und erklärte, er hätte nur eine andere Folge beobachtet, weil die empirische Psychologie als eine bloße Geschichte auch ohne die übrigen Lehren verstanden werden könne, den Anfängern anmuthiger fiele und ihnen den Verdruß über die schwere Ontologie benehme[1]). So ist sein Ver-

1) Ausf. Nachr. 79.

fahren durch und durch im Aufbau seines Systems. Die Ordnung des Studirens läßt ihn die Genauigkeit des Beweises vernachlässigen. Wenn wir die Metaphysik vollendet haben, läßt er die Wahl zwischen Physik und praktischer Philosophie; ja er meint, man könnte die Physik auch sogleich neben der Metaphysik studiren, so weit dabei die Absichten Gottes nicht berücksichtigt würden [1]. Gar seltsam ist auch die Ordnung, in welche er die praktische Philosophie bringen will. Das Naturrecht unterscheidet er von der Ethik, dehnt aber den Begriff desselben so weit aus, daß die ganze Pflichtenlehre in ihm enthalten ist, wie er es denn weitläuftiger als alle übrige Theile der Philosophie behandelt hat. Dennoch meint er, es könnte als enthalten in der Ethik, Ökonomik und Politik betrachtet werden, läßt uns aber auch die Freiheit es als besondern Theil der praktischen Philosophie anzusehn, in welchem Fall es denn als die allgemeine Theorie der praktischen Vorschriften den übrigen Lehren vorangestellt werden müßte [2]. Man sieht diese ganze Anordnung des Systems ist voll von Rücksichten, auf die gewöhnliche Ordnung des Studirens, auf das Ansehn, in welchem gewisse Formen der Lehre standen; sie trägt einen durchaus eklektischen Charakter an sich.

Nur in einem Punkte bleibt das Wolffische System sich getreu, darin nemlich, daß durchgängig, gleichsam der mathematischen Methode zu Trotz, die Lehren der Erfahrung den allgemeinen Beweisen vorausgestellt werden.

---

1) Ebend. 10 S. 16; 223; log. disc. prael. 105 sq.
2) Log. disc. prael. 68; 104.

So geht in der Logik die Aufzählung der Formen und Thätigkeiten unseres Denkens der Untersuchung ihrer Gründe in der Ontologie und Psychologie voran; so steht die empirische Psychologie vor der rationalen, die Experimentalphysik vor der Teleologie, und wenn die praktische Philosophie aus der Metaphysik fließen soll, so beruht dies darauf, daß die empirische Psychologie ihre Gründe entwickelt. Diese immer wiederkehrende Berufung auf die Erfahrung verstattet es auch es in die Willkür der Schüler zu stellen, ob sie erst den einen oder den andern Gegenstand ergreifen wollen; denn die Beobachtung kann sich beliebig hierhin oder dahin wenden. Man wird bemerken können, daß die empirische Psychologie in dieser Anordnung des Systems die vorherschende Rolle spielt. Die Nachwirkungen der Cartesianischen und der Lockischen Lehre sind hierin nicht zu verkennen. Von der Erfahrung unseres eigenen Ich gehen wir aus; davon aber haben wir keine Erfahrung, daß der Leib auf die Seele oder die Seele auf den Leib wirke; daher entscheidet sich Wolff für das System der prästabilirten Harmonie, wiewohl es nur als Hypothese gelten und auf die Erklärung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib beschränkt werden soll [1]. Wenn Wolff nun auch einige Neigung zum Idealismus aus der Leibnizischen Lehre geschöpft hat und meint, daß derselbe mit der vernünftigen Erklärung der Natur wohl bestehen könnte [2], auch nur in einer sehr künstlichen Weise durch die rechte Theologie eine gründliche Widerlegung

---

1) V. Gott 529; 536.
2) Ebend. 787.

desselben zu gewinnen hofft[1]), so wendet sich doch alsbald seine ganze Lehre der gewöhnlichen dualistischen Ansicht von dem Gegensatze zwischen der geistigen und der körperlichen Welt zu; weil Wolff doch auch, wie Descartes und Locke, den Schluß von der Gewißheit unseres Denkens auf die Gewißheit der Außenwelt sich nicht rauben lassen will[2]). Dies gestattet ihm denn auch die Experimentalphysik neben der empirischen Psychologie zu betreiben.

Der Dualismus, in welchem Wolff der gewöhnlichen Vorstellungsweise sich anschließt, hängt mit der Umwandlung zusammen, welche er der Monadologie widerfahren ließ. Wie Leibniz dringt er auf einfache Substanzen, welche als solche ohne Figur, Größe und innerliche Bewegung sein müssen. Daß sie keine Körper sein können, versteht sich hiernach von selbst; die Monaden sind nur Punkte; nur dadurch daß sie von einander verschieden, also außer einander sind und in einer gewissen Ordnung zu einander sich verhalten, erfüllen sie den Raum[3]). Ihnen wird eine Kraft und in Folge derselben ein Bestreben beigelegt, damit wir die veränderlichen Wirkungen und Zustände der Dinge erklären können[4]). Wir haben sie deswegen auch als beschränkte Dinge anzusehn, weil das Unendliche ewig und unwandelbar ist; so wie auch das Wesen aller Dinge als unwandelbar angesehn werden soll und in den schärfsten Gegensatz gegen die veränderlichen

1) Ebend. 942 ff.; ausf. Nachr. 209.
2) V. Gott 45; 197; 730.
3) Ebend. 75 ff.; 81; 582 ff.; 602 ff.
4) Ebend. 115; 118.

Zustände tritt; denn diese sollen nur in der Abwechselung der Schranken oder der Grade des Daseins bestehn [1]. Hierauf beruht es nun, daß wir den Monaden eine doppelte Kraft beizulegen haben, zu thun und zu leiden, weil ihre Schranken nur aus ihrem Leiden fließen. Eine Veränderung der Dinge kann daher auch nur durch äußere Ursachen veranlaßt werden [2]. In dem Zusammenhange der Dinge wirkt aber alles in allem, so daß auch die Lehren Leibnizens von der Abspiegelung aller Dinge in jedem Dinge und von dem Satze des Nichtzuunterscheidenden durch Wolff's Beweise ihre Bestätigung erhalten sollen [3]. Als Beispiel eines einfachen Dinges wird nun die Seele angeführt, deren Einfachheit daraus sich ergeben soll, daß ein jedes zusammengesetzte Ding, wie der Körper, nicht denken, sich seiner bewußt sein und von einem andern sich unterscheiden, sondern nur Bewegung und Veränderung seiner Theile haben kann. Denken und Bewegung sind die Thätigkeiten, welche Seele und Körper von einander unterscheiden [4]. So will Wolff, in ähnlicher Weise wie Leibniz, den Begriff des einfachen Dinges durch den Begriff der Seele erläutern; aber er will nicht mit seinem Vorgänger so weit vorschreiten zu fordern, daß alle einfache Dinge seelenartig seien und Vorstellungen haben müssen [5]. Die Analogie mit unserm Ich, nach welcher Leibniz alle Dinge betrachtet hatte,

1) Ebend. 33; 107 f.; 111; 131; v. d. Kräft. d. m. Verst. 1, 48.

2) V. Gott 594 f.; ausf. Nachr. 72 S. 222; ontol. 716; 866; cosmol. 294.

3) V. Gott 586 ff.; 596 ff.

4) Ebend. 128; 738 ff.; v. d. Kräft. d. m. Verst. 12.

5) V. Gott 599; 900; ausf. Nachr. 45 S. 156; 86 S. 249.

scheint ihm nicht dazu zu berechtigen alle innere Entwicklungen der einfachen Wesen wenigstens mit dem niedrigsten Grade der Empfindung auszustatten. Was er daher von den einfachen Elementen der Welt lehrt, bleibt bei einer ganz unbestimmten Vorstellung stehen. Die Monaden sind Kräfte innerlich Wirkungen zu üben und innerlich Wirkungen zu empfangen, durch welche ihre Schranken oder die Grade ihres Daseins verändert werden; was aber dies für eine Art des Daseins ist, davon haben wir gar keine Vorstellung; es soll nicht körperlich; es muß aber auch nicht geistig sein. Wolff wagt es eben nicht der körperlichen Erscheinung einen idealistischen Grund unterzuziehen; er überträgt den Dualismus der Erscheinung auf die Substanzen der Welt.

Die Bedeutung dieser Umwandlung der Monadenlehre lernt man in seiner Kosmologie kennen. Nach dem Vorgange so vieler andern Philosophen kann auch er nicht anstehn die Welt für eine Maschine zu erklären; wer diesen Satz leugnen wollte, würde nur den Fortgang der Naturwissenschaften stören. Da ihm aber viele Vorwürfe über seinen Fatalismus gemacht worden waren, erklärt er nun ganz nackt, in seiner Kosmologie habe er es ausschließlich mit der Welt, mit der Seele aber gar nichts zu thun [1]). Also er denkt sich die Welt ohne Seele, so wie ohne seelenartige Monaden; um die Seele nicht in den Mechanismus der Bewegungen zu verflechten scheidet er zwei Gebiete des Seins, die Welt der Monaden, welche

---

1) Ausf. Nachr. 81 S. 235 ff. Denn wo ich von der Welt handele, habe ich mit der Seele gar nichts zu thun. V. Gott 557.

als Körper erscheinen, und die Geisterwelt. Beide bleiben ohne ursachliche Verbindung und um daher doch einen Zusammenhang unter ihnen annehmen zu dürfen, muß er zu der prästabilirten Harmonie zwischen Körper und Geist seine Zuflucht nehmen. Durch sie hofft er den schweren Knoten zu lösen, welcher den Weltweisen so viele Mühe gemacht habe; aber nur als Hypothese soll sie gelten, ja er meint, alle seine Sätze würden auch ohne diese Hypothese bestehn können, so daß sie keinen Einfluß auf Theologie oder Medicin, auf Moral oder Politik habe [1]). Wir sehen, es ist nur eine sehr zaghafte Anwendung, welche er von Leibnizens Lehren macht, und man wird nicht verkennen, daß überall der Grund seiner Zaghaftigkeit in dem Dualismus liegt, welcher ihm im Anschluß an die Erfahrung Körperwelt und Geisterwelt ganz auseinanderfallen ließ.

Wenn seine Nachgiebigkeit gegen die Erfahrung dies Ergebniß hatte, so führt ihn die Nachgiebigkeit gegen die Theologie dazu, daß er die natürliche Theologie von den übrigen Theilen seines Systems absondern möchte. Die Anfeindungen der Theologen ließen ihn Mittel suchen ihren Haß zu beschwichtigen. Er will zwar die Freiheit des Philosophirens bewahren; aber die öffentliche Wohlfart, der gemeine Nutzen soll nicht durch Lehren der Philosophie gefärdet werden [2]). Wir wollen ihm nun nicht vorwerfen, daß er nur scheinheilig den Lehren der Theologie sich anbequemt habe, wenn er Wunder in der äu-

---

1) V. Gott 600; 760; ausf. Nachr. 100; 121 S. 343.
2) Ausf. Nachr. 42 f.

ßern Welt und in der innern Erregung des Geistes zugiebt und sie vermittelst des Eingreifens der Zweckursachen in die Ordnung der Natur zu rechtfertigen sucht, obwohl er meint, daß durch solche Wunder die Ordnung der ganzen Welt unterbrochen werden würde und deswegen für die Möglichkeit jedes Wunders seine Zuflucht zu einem andern Wunder nehmen muß, durch welches die Ordnung der Welt wiederhergestellt werde [1]; es scheint uns vielmehr, daß aus seinen Lehren über die göttliche Offenbarung in übernatürlichem Wege und aus der Weise, wie er die Brünstigkeit religiöser Überzeugung über das Maß deutlicher Erkenntnisse erhebt [2], eine aufrichtige Frömmigkeit spricht, welche durch theoretische Irrungen nicht erschüttert worden war. Aber ohne Zweifel geht er darauf aus die Philosophie von der Berücksichtigung der Theologie so fern als möglich zu halten. In der Wissenschaft, meint er, dürfe man sich nicht auf den Willen Gottes berufen; wenn sie mit dem Möglichen sich zu beschäftigen habe, so würde dasselbe ohne alle Rücksicht auf Gottes Willen untersucht werden können, wie dies auch die Weise der Mathematik sei. Ja noch mehr, sogar das Gute und das Böse sollen wir wissenschaftlich untersuchen ohne Rücksicht nicht allein auf den Willen, sondern auch auf das Sein Gottes. Der Gedanke an den Willen Gottes käme erst bei der Untersuchung des Wirklichen und also des Besondern in Betracht; das Mögliche oder Allgemeine, mit welchem die Wissenschaft zu thun habe,

1) Ebend. 115 S. 317 f.; cosmol. 533.

2) V. Gott 1010 ff.; ausf. Nachr. 148 S. 429 f.; über der Menschen Thun und Lassen 681.

sei unabhängig vom Willen Gottes [1]). Diese Meinungen beruhn auf Leibnizischen Sätzen, kommen aber aus ihnen nicht ohne Rechnungsfehler zu Stande. Schon in seinem Begriffe der Philosophie weist Wolff darauf hin, daß nicht allein das Mögliche, sondern auch wie und warum es möglich ist, erforscht werden soll. Es kann nur als eine seltsame Täuschung angesehn werden, wenn er sich überreden möchte, daß er in seinen Untersuchungen über das Mögliche den Grund desselben im Verstande und bei seinen Untersuchungen über das Zufällige den Grund desselben im Willen Gottes außer Augen lassen könne, da er in allen seinen Lehren von der Erfahrung der wirklichen Welt ausgeht, das Mögliche also auch nur als etwas in dieser Welt Mögliches betrachtet und deswegen auch sogleich die Zufälligkeit der weltlichen Dinge in Anschlag bringt und alsbald von ihr auf das Sein Gottes schließt, weil ohne ein nothwendiges und selbständiges Wesen das zufällige Dasein der weltlichen Dinge ohne Grund sein würde [2]).

Man wird hiernach sagen können, daß die Lehre Wolff's von Anfang an eine theologische Richtung hat; aber daß er dieselbe ohne Irrungen durchzuführen wüßte, daran fehlt viel. Sogleich mit seinem Begriffe Gottes geräth er in Verlegenheit. Gott allein ist das selbständige Wesen. Man hat nicht verfehlt aus dieser Erklärung ihm den Vorwurf des Spinozismus zu ziehn. Er entschuldigt sich dagegen, indem er bemerkt, daß er mit dem Namen des selbständigen Wesens nur die Aseität, welche nur Gott

1) V. Gott 990 f.; über der M. Thun und Lass. 5.

2) V. d. Kräft. d. m. Verst. Vorr. 11; v. Gott 928 ff.; 945 f.

zukomme, habe bezeichnen wollen, darunter aber nicht das verstehe, was man Substanz zu nennen pflege [1]. Als wenn es nur um einen Namen sich handelte. Sehen wir genauer nach, so führt ihm sein Determinismus, welcher durch den Verstand Gottes den Verstand der Geschöpfe, durch den Willen Gottes ihr Wesen, Dasein und ihren Willen bestimmen läßt, allerdings die Gefar herbei die Substantialität und die Selbständigkeit aller weltlichen Dinge Preis zu geben. Aber wir werden ihn deswegen nicht beschuldigen dem Spinoza nachgegangen zu sein. Davor bewahrt ihn seine vorherschende Berücksichtigung der Erfahrung, welche ihn zuerst das Dasein der einzelnen Dinge festhalten und alsdann erst die Bedingungen ihres Daseins aufsuchen läßt. Auch hierin geht er dem Wege Leibnizens nach, indem er das eigene Wesen der Geschöpfe so stark geltend macht, daß er daraus das Übel und das Böse ohne Zuthun Gottes ableiten kann [2], und nach der Monadenlehre jedem einfachen Dinge sein besonderes Wesen und seine besondern Schranken bewahrt. Ein merkwürdiges Beispiel, wie ihm die Vielheit der Dinge vor allem andern feststeht, giebt die Erklärung der Vollkommenheit ab, von welcher er fleißig Gebrauch macht und welcher er ihre Vorzüge vor der gewöhnlichen Aristotelischen selbstgefällig nachrühmt. Die Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen [3]. Freilich auf die Vollkommenheit des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens will diese Erklärung nicht

1) Ausf. Nachr. 24 S. 60.
2) V. Gott 1056.
3) Ebend. 152; ausf. Nachr. 20 S. 46 f.

passen [1]). So hat die Berücksichtigung des Weltlichen in der That überall den Vorzug in Wolff's Lehre, ja indem die Erfahrung des Menschen berücksichtigt wird, ergiebt sich auch, daß der menschliche Gesichtspunkt zum Maßstabe der Wahrheit genommen wird. Es fließen hieraus die bekannten Sätze der Leibnizischen Lehre, welche nicht allein den Monaden ihre Selbständigkeit und Unvergänglichkeit zu bewahren suchen, sondern auch die Hauptabsicht Gottes in der Schöpfung auf die vernünftige Seele des Menschen bringen und deswegen die Unsterblichkeit derselben behaupten. Da wir schon gesehn haben, daß Wolff einen specifischen Unterschied zwischen der vernünftigen und sinnlichen Seele nicht herauszubringen wußte, da auch die Hauptabsicht Gottes in der Schöpfung doch nur die Offenbarung seiner Herrlichkeit sein soll [2]), so wird man auch hierin die Bündigkeit seines Systems vermissen.

Wir müssen noch einige Bemerkungen über seine Physik und über seine praktische Philosophie hinzufügen. Die zweifelhafte Stellung der Kosmologie zwischen Metaphysik und Physik ist schon früher erwähnt worden. In der That behandelt Wolff in der Kosmologie, welche er der Metaphysik einverleibt hat, einen Theil der Sätze, welche der Physik zufallen dürften. Dies gilt besonders vom Begriff der Materie, der ganz im Sinn der Neuern eine Eigenschaft des Körpers ausdrücken soll. Mit seinen Zeitgenossen streitet er nemlich gegen den Cartesianischen

1) V. Gott 966; 985.

2) Ebend. 896; 926; 1044 f.; vern. Ged. v. den Absichten der nat. Dinge 242.

diese Erklärungen auslaufen. Die Monadenlehre bequemt sich der Atomistik an; sie folgt hierin dem Wege der empirischen Physik, indem sie nur geltend macht, daß damit das Letzte und eine vollkommen genügende Erklärung der Natur nicht gewonnen sei; den abgeleiteten Dingen mit ihren Eigenschaften, auch wenn sie auf kleinste Körperchen zurückgebracht werden sollten, liegen andere ursprüngliche Dinge zu Grunde, welche uns jedoch verborgen bleiben. Wir müssen uns damit begnügen auf die zweiten Ursachen vorzudringen, da wir die ersten Ursachen nicht entdecken können. Daß nun eine solche Grundlage der Physik nicht dazu dienen könne das Wesen der Dinge und mithin die Absichten Gottes uns zu enthüllen, versteht sich wohl von selbst. Daher beschränkt sich Wolff's Lehre von den Absichten Gottes in der Natur darauf uns zu zeigen, wie die Naturerscheinungen dem Nutzen des Menschen dienen. Die anthropologische Denkweise herscht in ihr freilich nicht in unerhörter, aber doch in befremdender Stärke. Die Sonnen sind der Erden, die Erde ist der Menschen wegen, weil in diesen allein die Herlichkeit Gottes sich offenbart [1].

---

tur. — — Philosophia corpuscularis veras phaenomenorum specialium rationes affert.

1) Vern. Ged. von den Abs. d. nat. Dinge 242. Wenn wir annehmen, daß alle Planeten wie unsere Erde bewohnt, und die Fixsterne lauter Sonnen sind, so sind die Sonnen um der Erden willen. Alles, was auf dem Erdboden ist, gereichet dem Menschen zu vielfältigem Nutzen, ja was er nur von himmlischen Körpern von weitem erblicket, kann er zu einigem Nutzen anwenden. — — Und so weit kann man sagen, daß alles um des Menschen willen ist. Hingegen da der Mensch die einzige Creatur ist, durch die Gott seine Hauptabsicht erreichen kann, die er von der Welt gehabt, daß er nemlich als

In der praktischen Philosophie war Wolff unabhängiger von Leibniz als in der theoretischen. Wir müssen ihm zugestehn, daß er mit Fleiß ihre Einzelheiten zu bewältigen suchte. Aber die Haltung seiner Lehre im Ganzen trägt deutlich seine Abhängigkeit von der weitverbreiteten Vorstellungsweise seiner Zeit. Er ist dem Determinismus ergeben, so daß er alle Sittlichkeit auf den Verstand zurückführt, das Gewissen, von welchem wir uns leiten lassen sollen, nur in dem Urtheil über Gutes und Böses bestehen läßt und seine Pflichtenlehre, in welcher Form er die Moral abhandelt, mit den Pflichten gegen den Verstand beginnt, weil im sittlichen Leben von der Verbesserung des Verstandes der Anfang gemacht werden müsse [1]). Indem er nun aber das Erkenntnißvermögen von dem Begehrungsvermögen unterscheidet, ist er besorgt, daß beide auseinander fallen möchten, wenn er nicht ein mittleres Glied einschieben könnte; als ein solches betrachtet er Lust und Unlust, welche nun als die nächsten Beweggründe für das Begehren und den sittlichen Willen sich darstellen. Alle Sittlichkeit läuft daher auf die Befriedigung der Lust und die Abwehr der Unlust hinaus, wobei denn freilich die wahre von der falschen, die höhere von der sinnlichen Lust und Unlust unterschieden werden muß und die wahre Lust nach Cartesius in der Anschauung der Vollkommenheit gefunden wird [2]).

---

ein Gott erkannt und verehrt wird, so ist daraus klar, daß ihn Gott um sein selbst willen gemacht.

1) Vern. Ged. v. d. Menschen Thun und Lassen 73; 253; ausf. Nachr. 142 S. 410.

2) V. Gott 404 ff.; ausf. Nachr. 94.

Das allgemeine Naturgesetz, von welchem alles unser Handeln geregelt werden soll, spricht sich demnach in der Formel aus: thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommner macht, unterlaß, was ihn unvollkommner macht[1]. Nur so weit als möglich dieses Bestreben nach dem Vollkommnen zu treiben kann uns geboten werden, denn unsere Kräfte reichen nicht bis zum Höchsten hinan[2]. In der Formel liegt die Unterscheidung der Pflichten gegen uns und gegen andere; Wolff aber bedenkt sich nicht lange der gewöhnlichen Meinung nachzugeben und auch die Pflichten gegen Gott in seine Sittenlehre einzuschieben, obwohl er einsieht, daß wir die Vollkommenheit Gottes nicht bessern können und daß deswegen die Pflichten gegen Gott nur in Pflichten gegen uns bestehen[3]. Nicht ohne Grund steht aber auch in jener Formel die Vollkommenheit anderer unserer eigenen Vollkommenheit nach; denn obgleich Wolff nicht ansteht zu erklären, daß in Collisionsfällen die allgemeine der besondern Wohlfahrt vorgezogen werden müsse, obgleich er die Vollkommenheit der ganzen Welt als den Zweck unseres Handelns sich gefallen läßt, so ist doch der Beweggrund, welchen er unserm Handeln unterlegt, nur von unserer Lust oder der Anschauung unserer Vollkommenheit hergenommen und diese erscheint als der wahre Zweck, wärend die Vollkommenheit der übrigen Welt nur als Mittel dient, weil wir unsere eigene Vollkommenheit nur in Übereinstimmung mit der übrigen Welt und also mit der Vollkommenheit anderer gewinnen kön-

1) V. d. Menschen Thun u. Lassen. 12.
2) Ebend. 767.
3) Ebend. 651.

nen. Wie sehr er daher auch in gutem Glauben sein mag, wenn er seine Sittenlehre gegen den Vorwurf des Eigennutzes vertheidigt, in ihren Grundsätzen ist sie doch von Selbstsucht nicht freizusprechen [1]). Hiervon zeugen auch seine Lehren über die kleinere Gesellschaft der Familie und über die größere Gesellschaft des Staats; denn obgleich eine Verbindlichkeit des einzelnen Menschen gegen die andern anerkannt wird, läßt sie doch nur darauf sich zurückführen, daß der Mensch im einsamen Leben nicht die ihm mögliche Vollkommenheit würde gewinnen können [2]). Die Familie und der Staat kommen daher auch nur durch Vertrag zu Stande [3]).

Die Übersicht, welche wir von Wolff's System gegeben haben, wird genügend sein um die Schwankungen erkennen zu lassen, in welche seine eklektische Denkweise ihn warf. Neue Gedanken, durch welche er die alten Aufgaben der Philosophie ihrer Lösung näher geführt hätte, sind von ihm nicht angeregt worden. Sein Bemühn beschränkt sich darauf die Lehren der frühern Philosophie und der einzelnen Wissenschaften in einen Zusammenhang zu bringen, welcher einigermaßen der wissenschaftlichen Form genügen könnte. Daß dabei Lücken blieben, hat er sich nicht verleugnen können; dies Bekenntniß stimmt schlecht zu seinem Vertrauen auf den Zusammenhang seiner Beweise. Noch schwerer wiegt es, daß er nicht erkannte, wie der mathematische Schluß, welchen er überall durch-

1) Ebend. 28; 43; vern. Ged. v. d. gesellsch. Leben d. M. 12; ausf. Nachr. 137.

2) V. d. gesellsch. Leben d. M. 1.

3) Ebend. 2.

führen wollte, in grellem Widerspruch stand mit dem Inhalt seiner Lehre, welcher durchgängig und mit gutem Bewußtsein von der Erfahrung hergenommen werden sollte. Daß dieses System für die Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung keine bedeutende Wirkung haben konnte, liegt darin deutlich ausgedrückt, daß es den Bedürfnissen der Überlieferung sich anbequemte. Nur die Mischung seiner Gedanken ist charakteristisch für seine Zeit. Sie beweist die fortschreitende Macht der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes über die Untersuchungen der Philosophie. Um so stärker aber ist dieser Beweis, je augenscheinlicher er sich an einer Lehrweise vollzieht, welche von den stärksten Systemen des Rationalismus der neuern Philosophie, von den Systemen eines Descartes und eines Leibniz, ihren Ursprung herleitete. Aus der Leibnizischen Lehre hat Wolff fast alle seine Grundsätze und die wichtigsten seiner metaphysischen Lehren entnommen; aber durch den Einfluß der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes geschieht es, daß sie bei ihm nur in einer sehr abgebleichten Farbe auftreten. Die Lehre von den angebornen Begriffen, von der Anschauung der ewigen Wahrheit in der Evidenz der Vernunft hat er fast ganz beseitigt; gegen den Sensualismus bietet ihm nur eine Stütze, daß er die selbständige Thätigkeit der Seele im Erkennen wie im Empfinden behaupten zu müssen glaubt; wenn er auch die Verworrenheit der sinnlichen Empfindungen im Allgemeinen anerkennen muß, so sucht er sich doch allen Folgerungen zu entziehn, welche ihn abhalten könnten klaren und deutlichen Wahrnehmungen sein Vertrauen zu schenken. Die Monadologie hat ihn nicht von den Schwie-

nigkeiten überzeugt, welche sich zeigen, wenn wir einen Übergang von den innern Entwicklungen zu den äußeren Wirkungen der Dinge nachweisen wollen; er glaubt Monaden in der Körperwelt annehmen zu dürfen, welche ohne Empfindung und Vorstellung sind; der Gegensatz zwischen Körperwelt und Geisterwelt, wie ihn die Erfahrung zu zeigen scheint, wird von ihm ohne weiteres zugelassen, ohne daß es ihn irren könnte, wenn er nun glaubt annehmen zu müssen, daß beide Welten ungestört und ohne gegenseitige Einwirkung neben einander herlaufen. So bildet sich ihm ein Dualismus aus, welcher auf dem Gegensatz zwischen äußerer und innerer Erfahrung beruht, ohne daß er zu zeigen wüßte, wie wir eine Erfahrung des Äußern machen können. Sein Dualismus wird nur gemildert durch den Gedanken an Gott, den gemeinsamen Grund beider Welten. Er nimmt nun zur Hypothese der prästabilirten Harmonie seine Zuflucht, meint aber doch der wesentliche Inhalt seines Systems könnte auch ohne diese Hypothese bestehn. Vom Rationalismus ist ihm der Gedanke überkommen, daß Gott das einzige selbständige Wesen sei; aber die Monadologie muß ihn vor dem Spinozismus sichern; die Substantialität der weltlichen Dinge bezeugt ihm die Erfahrung und auf gründlichere Untersuchungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt verzichtet er um nach Leibnizens Weise in anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott sich zu ergehen, damit die Erfahrung von der Selbständigkeit der weltlichen Dinge nicht in Gefar gerathe. Genug überall finden wir ihn bemüht nur die Erfahrung zu retten und bereit jede tiefere Erforschung der Gründe fallen zu lassen. Wenn wir hinzufü-

gen, daß er in der Physik die Erforschung der kleinsten Elemente aufgab und nur den gewöhnlichen Annahmen kleinster Körper und hypothetischer Materien folgte, daß er in der praktischen Philosophie im Allgemeinen keine hohen Anforderungen an die Selbstverleugnung und an die idealen Zwecke des Menschen stellte, im Einzelnen aber das Nützliche mit großer Ausführlichkeit bedachte, so wird man sich davon überzeugen, daß seine Philosophie in allen ihren Zweigen das Gemeinfaßliche aufsuchte. Diesem Bestreben verdankte sie ihre weite Verbreitung in Deutschland zu einer Zeit, in welcher man nicht geneigt war an die wissenschaftliche Untersuchung hohe Anforderungen zu stellen. Sie regte zwar eine Menge von Untersuchungen an und schnitt nirgends die Aussicht ab weiterzukommen in der Betrachtung der Gegenstände, welche unserer Erfahrung vorliegen, beförderte aber auch nur eine laxe Aufklärung, welche von der Beschränktheit des menschlichen Verstandes in voraus überzeugt mit dem Wahrscheinlichen sich begnügte, ohne ein strenges Maß an die Abschätzung desselben anlegen zu wollen.

Von Wolff's zahlreichen Schülern ist besonders Alexander Gottlieb Baumgarten zu erwähnen, welcher bis 1762 zuerst zu Halle, nachher zu Frankfurt an der Oder mit vielem Beifall lehrte, ein Mann von liebenswürdiger Persönlichkeit, von frommer Gesinnung, mit viel Schärfe des Verstandes bemüht die verwickelten Begriffe der Wissenschaft einer sorgfältigen Unterscheidung zu unterwerfen. Er war und blieb eng verbunden mit dem Hallischen Waisenhause und bezeichnet daher den Zeitpunkt, wo die Versöhnung der pietistischen Theologie mit

der Wolffischen Philosophie eingetreten war. Die kurzen Lehrbücher über verschiedene Zweige der Philosophie, welche er herausgegeben hat, sind viel benutzt worden, unter andern auch von Kant. Sie verleugnen ihre Abhängigkeit von Leibniz, Wolff und Bilfinger eben so wenig, als die mäßigen Anforderungen, welche er an den Verstand, die Bildung, ja selbst den Fleiß seiner Schüler machte [1]. Es ist eben nur der gesunde Menschenverstand, welchen er in Anspruch nimmt. Wir würden seine Untersuchungen übergehn können, wenn er nicht doch einen Gedanken angeregt und mit nachdrücklichem Fleiße unterstützt hätte, welcher unter Begünstigung der Umstände gezündet hat und ein Keim für weitere Untersuchungen geworden ist. Wir meinen sein Unternehmen die Ästhetik als ein besonderes Glied dem Systeme der Philosophie einzufügen.

Schon lange hatte man das Schöne mit dem Guten nicht allein gepriesen, sondern auch als einen Gegenstand der Wissenschaft in das Auge gefaßt. Es waren hieraus Regeln für die Rhetorik, für die Poetik und für andere Kunstlehren hervorgegangen. Die Zeitgenossen Baumgarten's waren hierin nicht zurückgeblieben; der Franzose Batteux und der Engländer Heinrich Home waren nicht weniger fleißig, als Baumgarten, darauf ausgewesen die Gründe der Kunst und die Grundsätze der Kritik des Schönen zu ermitteln; ihre Schriften waren in den Händen aller Gebildeten; sie hatten in der Richtung ihrer Zeit mit Baumgarten auch das Bestreben gemein das Natürliche in der Kunst aufzusuchen und das Schöne der

---

1) **Metaphys. (Hal. 1739) praef.**

Kunst auf eine getreue Nachahmung der Natur zurückzuführen. Wenn auch alle diese Untersuchungen einen sehr empirischen Charakter hatten; so ließ sich doch nicht verkennen, daß die Entscheidung über die Bedeutung des Schönen und der Kunst überhaupt der Philosophie zufallen würde und auch von Baumgarten's Ästhetik wird man nur sagen können, daß ihre Methode trotz der mathematischen Einkleidung vorherschend der Erfahrung sich hingiebt. Sein Verdienst muß daher darauf beschränkt werden, daß er es nicht allein bei einer vereinzelten Untersuchung über das Schöne bewenden ließ, sondern die Ästhetik als ein besonderes Glied in das System der philosophischen Wissenschaften einzureihen suchte. In wie weit ihm dieser Versuch gelang, werden wir prüfen müssen.

Auf die Einzelheiten der Baumgartenschen Ästhetik werden wir hierbei nur wenig eingehen; denn die Dürftigkeit ihrer Lehren verräth sich dem ersten Blick. Den größten Theil ihres Materials entnimmt sie der alten Rhetorik und Poetik. Cicero, Horaz, Quinctilian, Longin sind ihre Hauptquellen. Die Nachahmung der Natur ist ihr Hauptgrundsatz [1]). Wir sollen vor allen Dingen die ästhetische Wahrheit suchen, d. h. die Wahrheit, sofern sie sinnlich erkennbar ist [2]); denn in der sinnlichen Vollkommenheit, d. h. nach Wolffischer Weise, in der Übereinstimmung der Theile, sofern sie den Sinnen erscheint, besteht die Schönheit [3]), und daß wir diese Vollkommenheit in der

1) Aesthetica (Traj. c. Viadr. 1750) 104. Naturam imitare.
2) Ib. 22; 423.
3) Ib. 14. Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensi-

besten Welt zu suchen haben, versteht sich von selbst. Daher wird die Aesthetik auch als die Lehre von der niedern Erkenntniß bezeichnet; sie soll uns die Vollkommenheit, welche der Welt oder ihren Theilen beiwohnt, erkennen lehren, aber nicht so weit sie dem Verstande, sondern nur soweit sie den Sinnen erkennbar ist, d. h. nur in verworrener Weise; denn die sinnliche Erkenntniß bleibt unter der Unterscheidung stehen [1]. Bei dieser Auffassung kommt das Ideal der Schönheit ohne Zweifel zu kurz und nur mit Mühe weiß Baumgarten der ersten Bedingung der Kunst, der künstlerischen Erfindung, einen Spielraum zu gewinnen, indem er ohne einen recht deutlichen Beweggrund, nur durch das empirische Bedürfniß geleitet, eine heterokosmische Wahrheit einführt, welche alsdann im Fortgange der Untersuchung eine bedeutende Rolle übernehmen muß, deren Möglichkeit aber doch nur daraus nachgewiesen werden kann, daß nach Leibnizischer Lehre auch eine andere Welt sich denken ließ [2]. Baumgarten kann nun nicht übersehen, daß der Künstler in seiner schöpferischen Thätigkeit mehr in einer solchen heterokosmischen Wahrheit, in einer Welt der Fabel, als in der wirklichen Welt lebt; er muß bemerken, daß in der künstlerischen Überlieferung eine Reihe von Dichtungen sich ausgebildet hat, welche ein ähnliches Ansehen wie eine Fabelwelt neben der wirk-

---

tivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo. Met. 94; 662. Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis est pulcritudo.

1) Aesth. 1. Gnoseologia inferior. Ib. 15 sqq.

2) Ib. 441; met. 876.

lichen Welt genießt; er nennt sie die Welt der Dichter [1]; daß er ihr aber geneigt wäre, wird man nicht sagen können; der Gebrauch der heidnischen Mythologie gefällt seinem christlichen Sinne nicht; er läßt sich lieber die Fictionen der Voltairischen Henriade gefallen [2]. Doch weiß er kein Mittel dagegen, weil wir nicht alles, worauf uns unsere Gedanken führen, seiner sinnlichen Wahrheit nach erforschen können und weil die moralischen Lehren, welche wir einschärfen möchten, durch Beispiele erläutert, die passendsten Beispiele aber nicht immer durch die Geschichte an die Hand gegeben werden [3]. Weil nun aber doch den ästhetischen Bestrebungen ein Werth nur für die niedern Seelenkräfte beiwohnt, glaubt Baumgarten sich darüber entschuldigen zu müssen, daß er der Untersuchung derselben seinen Fleiß zugewendet hat. Seine Entschuldigung klingt, wie Wolff's Entschuldigung darüber, daß er empirische Erkenntnisse der Philosophie einmischte. Der Philosoph ist doch auch Mensch unter Menschen; er darf einen großen Theil der menschlichen Bestrebungen nicht unbemerkt an sich vorübergehen lassen, und wenn auch die ästhetische Praxis den niedern Seelenkräften sich zuwendet, so erhebt sich doch die Theorie des Aesthetikers über dieselben. Auch die niedern Seelenkräfte zu bilden wird nicht unnütz sein, weil wir nicht in allen Stücken bestimmte Begriffe erreichen können und die Entwicklung des Niedern die Bedingung ist, ohne welche das Höhere sich nicht erreichen läßt. Die Natur macht keine Sprünge von

1) Aesth. 513.
2) Ib. 597.
3) Ib. 505; 526.

der Nacht zum hellen Tage [1]. Seine Ästhetik geht also darauf aus durch eine feiner gebildete Sinnlichkeit die Entwicklung der höhern Seelenkräfte zu vermitteln.

Diese Ansicht giebt der Ästhetik ihre Stelle unter den philosophischen Wissenschaften. Wenn wir von Wolff's Äußerungen über das philosophische System ausgehen, so würden wir erwarten können, daß Baumgarten die Theorie der freien Künste, auf welche doch seine Ästhetik hinausläuft [2], der praktischen Philosophie als eine weitere Ausführung technischer Regeln zuordnen werde; auch wird er in seiner Ethik darauf geführt, unter den Pflichten gegen unsere Seele zu rechnen, daß wir die ästhetische Bildung nicht vernachlässigen sollen [3]; aber es bleibt auch bei dieser flüchtigen Andeutung, welche der Ästhetik eine Stelle unter den ethischen Wissenschaften hätte zuwenden können. Dagegen gestattet die Ansicht, welche Baumgarten vom ästhetischen Leben und von dem Verhältniß der niedern zu den höhern Seelenkräften hat, ihm nicht in jenem einen Bestandtheil unseres sittlichen Lebens zu erblicken. Von den Gedanken der Leibnizischen Philosophie ausgehend, daß die Sittlichkeit ihre Beweggründe aus dem Verstande ziehen müsse, kann er in der sinnlichen Erscheinung des Schönen nur ein Mittel für die Bildung des Verstandes und des Willens sehen. Hieraus geht es hervor, daß die Ästhetik unter den philosophischen Wissenschaften die

1) Ib. 6 sqq.

2) Ib. 5.

3) Eth. phil. (Hal. 1740) 211. Perspicacia sensitiva est pulcritudo ingenii latius dicti (bel-esprit, esprit brillant) neutiquam contemnenda.

vorderste Stelle erhält. Sie ist die Lehre von der sinnlichen Erkenntniß des Vollkommenen, welche vor der verständigen Erkenntniß des Vollkommnen vorhergehen muß. Die Logik, welche das verständige Erkennen betreibt, wird daher auch erst nach der Ästhetik behandelt werden können. Dies ist die Bedeutung des Ausdrucks niedere Erkenntnißlehre, durch welchen Baumgarten seine Ansicht von der Ästhetik erläutert, und der Name Ästhetik, welcher durch ihn üblich geworden ist, will nichts anderes sagen. Die Ästhetik verhält sich zur Logik wie die Lehre vom Empfinden des Vollkommenen zu der Lehre vom Verstehen des Vollkommenen. Der Geschmack des Schönen ist die Empfindung oder verworrene Erkenntniß des Vollkommenen. Die Ausbildung desselben erscheint nun als der erste Schritt, welchen wir in der Erkenntniß des Wahren thun müssen; erst müssen wir richtig empfinden lernen, dann erst können wir zur richtigen Erkenntniß des Verstandes gelangen und daher muß auch die Ästhetik der Logik vorausgeschickt werden. Diese Stellung derselben im System wird auch dadurch ausgedrückt, daß die Ästhetik die Kunst eines Analogons der Vernunft heißt [1].

Es wird keines Beweises bedürfen, daß dieser Versuch

---

1) Aesth. 1. Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae. Ib. 13. Aesthetica nostra sicuti logica, soror ejus natu major. Sciagraphia encyclopaediae philosophicae (Hal. 1769) 25. Gnoseologia (logica significatu latiori) est scientia cogitationis. — — Quia omnis cognitio vel sensitiva est vel intellectualis, erit scientia cognitionis 1) sensitivae, 2) intellectualis. Prior est aesthetica.

die Ästhetik dem System der Philosophie einzuordnen verfehlt sei. Die zahlreichen Stellen, in welchen Baumgarten's Ästhetik auf die Metaphysik sich zu berufen genöthigt ist, zeigen, daß er selbst seiner systematischen Anordnung nicht getreu bleiben kann. Von größerem Belang ist die Frage, wie ein scharfsinniger Mann zu einer solchen Verirrung geführt werden und wie sie bei seinen Zeitgenossen Beifall finden konnte. Die Beweggründe hierzu konnten wohl nur aus starken Verwicklungen hervorgehen, welche als ein Zeichen der Zeit angesehen werden dürfen.

Den ersten Anknüpfungspunkt für Baumgarten's Ansicht von der Ästhetik wird man darin finden können, daß die Lehre von den Gründen unserer Erkenntniß immer mehr dem Sensualismus sich zugewendet hatte. Wir haben gesehn, daß Wolff alles auf die Erfahrung zurückführen wollte. Die Lücke in seinem System war nun handgreiflich, daß er es verabsäumte eine Methode für die Erfahrungswissenschaften auszubilden; sie auszufüllen dazu schien nun eine solche Kunst der sinnlichen Erkenntniß geeignet zu sein, wie Baumgarten sie in seiner Ästhetik geben wollte. Wenn nur die Ausführung einigermaßen der Absicht entsprochen hätte. Man wird dies ermessen können, wenn man Baumgarten's Ästhetik mit Bacon's Organon vergleicht. Dagegen ist nun jene von einem andern Gedanken erfüllt. Die Englischen Sensualisten hatten die Meinung verbreitet, daß uns ein feinerer Sinn für das Schöne und Gute beiwohne, eine Sympathie, ein Gefül für das Schickliche welches, wohl als Stellvertreter der Vernunft gelten konnte. Je weniger man dem Verstande ein selbständiges Urtheil zutraute, um so

mehr mußten alle die, welche doch die höhern Bestrebungen des menschlichen Geistes nicht aufgeben wollten, dazu gedrängt werden, die Quelle derselben in einem solchen Analogon der Vernunft zu suchen. Auch Baumgarten wurde auf diesen Weg geleitet. Wir hören ihn von einer sinnlicher Urtheilskraft reden, welche die Verbindung und die Unterschiede der Dinge, die Ordnung der Welt, wenn auch nur verworren erkennen soll, und er zählt eine ganze Reihe sinnlicher Thätigkeiten auf, welche der Vernunft analog sein sollen [1]). Man kann nicht sagen, daß Baumgarten auf eine genaue Analyse dieser verschiedenen Thätigkeiten eingegangen wäre, aber ihre Untersuchung faßte er doch in seiner Ästhetik ins Auge. In der Ordnung der Dinge empfinden wir ihre Vollkommenheit; sie ergreift unsern Geschmack für das Schöne und dieser soll gebildet werden, weil der ungebildete oder verdorbene Geschmack der Entwicklung unserer Vernunft nur ein Hinderniß sein würde [2]). Der richtig gebildete Geschmack wird dagegen für die Entwicklung unseres Verstandes eine

1) Met. 640. Nexum quorundam confuse, quorundam distincte percipio. Ergo habeo intellectum nexum rerum percipientem, i. e. rationem, et facultates nexum confusius cognoscentes, quales 1) inferior facultas identitates rerum cognoscendi, quo ingenium sensitivum, 2) inferior facultas diversitates rerum cognoscendi, quo acumen sensitivum pertinet, 3) memoria sensitiva, 4) facultas fingendi, 5) facultas dijudicandi, quo judicium sensitivum et sensuum, 6) exspectatio casuum similium, 7) facultas signatrix sensitiva. Hae omnes, quatenus in repraesentando rerum nexu rationi similes sunt, constituunt analogon rationis, complexum facultatum animae nexum confuse repraesentantium.

2) Ib. 606 sq.; aesth. 9. Incultum et corruptius analogon rationis officit rationi severiorique soliditati.

Vorbildung sein. Hierin zeigt sich nun, daß diese psychologische Erklärung der ästhetischen Empfindung, dem Rationalismus getreu, doch im Verstande die Vollendung unseres Geistes sieht und ihm die Leitung unseres Lebens übergeben möchte. Aber sie ist sich dabei auch der Grenzen unseres Verstandes bewußt. Und von dieser Seite tritt nun noch ein anderer Gesichtspunkt für die Ästhetik ein; der Geschmack am Schönen soll nicht allein eine Vorbildung, sondern auch eine Ergänzung für den Verstand abwerfen. Was Baumgarten hierüber lehrt, weist uns auf die Mängel hin, welche die Sensualisten von jeher den Begriffen des Verstandes vorgeworfen hatten. Er bemerkt, daß der Verstand zwar nach der größten formalen Vollkommenheit der Gedanken strebe, dabei aber genöthigt sei zu abstrahiren und daher der materiellen Vollkommenheit der Gedanken kein Genüge leiste. Dafür biete die ästhetische Bildung einen Ersatz, indem sie die nackten Formen des logischen Gedankens mit materieller Fülle bekleide. Baumgarten leitet hieraus die Weise ab, wie der Künstler abstracte Gedanken der Wissenschaft mit sinnlichen Bildern ausstatte [1].

Wenn nun auch ein Schwanken darin sich kund giebt, daß die ästhetische Bildung nach der einen Seite zu nur als Vorbildung, nach der andern Seite als Ergänzung des philosophischen Wissens betrachtet wird, so erfährt sie doch nach beiden Seiten zu eine ethische Beurtheilung und das Schwanken zwischen beiden Betrachtungsweisen beruht wesentlich nur darauf, daß Baumgarten, wie Wolff,

1) Aesth. 557—565.

dem menschlichen Leben keinen letzten Zweck zu stecken weiß. Man wird hieraus abnehmen müssen, daß die Stellung, welche die Ästhetik im System Baumgarten's empfing die ethische Bedeutung welche sie in seinen Gedanken doch in Anspruch nimmt, nur verhüllt. Am deutlichsten erhellt dies aus den Beziehungen, in welche Baumgarten das ästhetische Leben zu der Religion stellt. Einer in das Mystische spielenden Frömmigkeit nicht abgeneigt, erklärt er sich gegen den theologischen Rationalismus, welcher das Geheimniß und alles, was über die dem Irrthum unterworfene Vernunft des Menschen hinausgehe, aus der Religion verbannen wolle, ohne daß er doch den blinden Glauben empfehlen möchte [1]. Wir sollen forschen; aber auch der Schranken unseres Verstandes eingedenk sein. Für sie muß nun die höhere sinnliche Erkenntniß, das Analogon der Vernunft, Ersatz bieten. Indem wir das Schöne, das Vollkommene in der Welt schmecken lernen, werden wir zur Verehrung ihres Schöpfers entflammt, gewinnen wir eine sinnliche Anschauung, einen Geschmack Gottes. Daher werden wir angewiesen die lebhaftesten Bilder Gottes aufzusuchen durch Vermittlung der niedern Seelenkräfte, des Analogon's der Vernunft, zur Verherlichung des göttlichen Ruhmes [2].

---

1) Eth. 52. Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita. Ergo fuge rationalismum. Neque tamen in divinis neglectum intellectus et rationis usum sub titulo simplicitatis theologicae spurio appelas.

2) Ib. 43. Quaere vividissimas, quas potes, divinorum repraesentationes. Ad has concinant omnes facultates animae tuae inferiores, ut quidquid iis, quidquid analogo rationis est in te virium, hunc in modum fiat anathema divinae gloriae. Ib. 44. Experire interne gusta. Ib. 68. Hic autem intuitus (sc. divinorum)

Mit diesen religiösen Richtung stimmen die Vorschriften seiner Ästhetik, welche die Flattern des leichtsinnigen Witzes der Franzosen besonders in der Behandlung religiöser Gegenstände lebhaft zurückweisen [1]. Von diesem Gesichtspunkt aus, werden wir auch die Nachahmung der Natur, welche Baumgarten empfal, in einem tiefern Sinn fassen dürfen. In der Natur sieht er die Vollkommenheit Gottes sinnlich ausgedrückt, einen Abglanz seiner Herlichkeit und daher ist es nicht die Natur selbst, sondern das Abbild des Göttlichen in der Natur, was er als Vorbild der künstlerischen Thätigkeit betrachten möchte.

Wenn nun Baumgarten's Ästhetik bei allen ihren Mängeln doch von bedeutender Nachwirkung gewesen ist, so wird man dies nicht allein der Gunst der Umstände anzurechnen haben, welche bei der Entwicklung der neuern Deutschen Litteratur auch den Bemühungen um die Theorie der Kunst sehr förderlich waren; auch in der Stellung, welche sie dem ästhetischen Leben anwieß, lag eine Empfehlung ihrer Auffassungsweise. Die Fassung des Rationalismus, von welcher man herkam, hatte alle Beweggründe unseres vernünftigen Lebens auf dürftige Begriffe des Verstandes zurückgeführt. Das Muster der Mathematik, die vorherschende Berücksichtigung allgemeiner Grundsätze hatte die Meinung begünstigt, daß der Verstand nur Abstractionen hege, zur Erkenntniß aber des Concreten unfähig sei und nur eine beschränkte Bildung gewähren könne. Daher

vel sensitivus vel intellectualis. Ib. 71. Fortissime appete delectationem ex divinis perfectionibus. — — Gaude deo tuo sensitive, gaude rationaliter.

1) 3. B. aesth. 379; 400.

mußte der Empirismus neben ihm gepflegt werden; er war zum Sensualismus umgeschlagen. Dem konnte die Wolffische Schule nur schwach sich entgegensetzen, weil sie alles Erkennen und alle vernünftige Bildung von der sinnlichen Empfindung aus emporwachsen ließ. So mußten auch Baumgarten und seine Schüler in der ästhetischen Bildung auf die sinnliche Empfindung alles Gewicht legen. Um sie nun doch nicht untergehen zu lassen im Sinnlichen, schoben sie den niedern Seelenkräften ein Analogon der Vernunft unter und spannten sie dazu an den dürftigen Abstractionen des Verstandes eine Ergänzung darzubieten. In dem natürlichen Leben soll sich das vernünftige Leben instinctartig vorbilden. Dieser Gedanke hat sich in vielen der spätern Untersuchungen nicht allein über schöne Kunst, sondern auch über Religion geltend gemacht. Dunkle und verworrene Gefüle des Schönen und der Religion sollten der Erkenntniß der Vernunft Bahn brechen. Man konnte sich über diesen Punkt darauf berufen, daß die Natur die Zwecke der Vernunft so lange in unbewußter Weise vorbereiten muß, bis sie mit Bewußtsein von ihr ergriffen werden können. Wenn man aber das ganze ästhetische und religiöse Leben unter diesen Gesichtspunkt bringen wollte, so beachtete man nicht seine ethische Bedeutung, welche daher auch von Baumgarten ganz zurückgestellt wurde. Daher soll es auch nicht allein der Vernunft eine Vorbildung, sondern auch eine Ergänzung für ihre Schranken abgeben. Man wird nicht übersehn, daß auch hierin die Herrschaft des Naturalismus sich verkündet. Zweige des sittlichen Lebens fallen einer instinctartigen Entwicklung anheim; eine ethische Wissenschaft,

die Ästhetik, muß sich gefallen lassen von dem Körper, welchem sie angehört, losgelöst zu werden und an sehr unpassender Stelle der Vorschule der Philosophie sich beizugesellen. Auch ist es charakteristisch für die Beurtheilung der Zeit, daß bei Baumgarten die religiösen Bestrebungen unter den Schutz ästhetischer Stimmungen sich flüchten müssen. Daß sie einem frommen Manne eines solchen Schutzes bedürftig schienen, beweist ohne Zweifel, daß sie unter den Bewegungen des Naturalismus nur eine schwache Vertretung fanden.

Zweites Kapitel.

Der Eklekticismus bei den Engländern, Holländern und Franzosen.

Eine sehr weite Verbreitung des Eklekticismus mußte die Folge des Vertrauens sein, welches man auf den gesunden Menschenverstand gesetzt hatte. So wie er in Deutschland aufgekommen war, nachdem die Erfindung origineller Denker in den bisherigen Wegen der Forschung sich erschöpft hatte, so griff er auch in Frankreich und England um sich. In Frankreich jedoch wurde er durch die letzten systematischen Entwicklungen des Sensualismus und des Naturalismus in Schranken gehalten. Die Werke des gelehrten Jesuiten Buffier, welche dem gesunden Menschenverstande huldigten, haben in England mehr Aufmerksamkeit erregt, als in Frankreich selbst. Noch weniger hat der Marquis d'Argens durch seine Philosophie des gesun-

den Menschenverstandes Beifall gewonnen. Nur in einzelnen Zweigen der Untersuchung, welche auf der Grenzscheide zwischen Philosophie und Erfahrung stehn, haben sich von diesem Standpunkte aus bedeutendere Leistungen bei den Franzosen ergeben. Dagegen bei den Engländern bildete sich die Philosophie des gesunden Menschenverstandes zu einer zusammenhängenden Masse aus; wir finden sie von der sogenannten Schottischen Schule vertreten.

Es kann nicht unsere Absicht sein ausführlich in die Einzelheiten ihrer Lehren einzugehn. Davon entbindet uns die Oberflächlichkeit ihrer Untersuchungen, welche es zu keiner abgeschlossenen Gestaltung ihrer Grundsätze, zu keiner scharfen Fassung ihrer Ergebnisse hat bringen können. Es wird genügen ihren Charakter kurz zu bezeichnen an den wichtigsten Lehren des Mannes, welcher nach einstimmigem Urtheil das größte Ansehn in dieser Schule gewonnen hat.

Dieser Mann war Thomas Reid, 1710 in der Nähe von Aberdeen geboren, welcher als Professor zuerst zu Aberdeen, nachher zu Glasgow bis zum Jahre 1796 mit großem Beifall lehrte. Seine Schriften sind die Frucht eines anhaltenden Fleißes; die bedeutendern sind erst in seinem höhern Alter erschienen. Er hatte schon das 53 Jahr erreicht, als er seine Hauptschrift, die Untersuchung über den menschlichen Geist, herausgab; seine spätern weitläuftigern Schriften, die Versuche über die Erkenntnißkräfte und über die praktischen Kräfte des Menschen, sind Werke des Greisenalters, in welchen er die Ergebnisse seiner Vorlesungen zusammengestellt hatte [1].

1) Ich gebrauche folgende Ausgaben: An inquiry into the hu-

Reid war zu seinen philosophischen Untersuchungen besonders durch die skeptische Richtung angeregt worden, welche die Lockische Schule genommen hatte [1]). Er fand in der Entwicklung dieser Richtung einen natürlichen Fortgang, welcher schon von Descartes und Malebranche sich herschreibe, von Locke zu Berkeley, von Berkeley zu Hume zu immer stärkerem Zweifel führte. Das Verderbliche des Skepticismus einsehend wurde er nun zu einer Kritik der sensualistischen Erkenntnißtheorie angeregt, in welcher er die Ergebnisse des gesunden Menschenverstandes in einen scharfen Gegensatz gegen die Lockischen Grundsätze stellte. Es wird nicht schwer halten zu bemerken, daß er hierin doch im Wesentlichen nur fortsetzte, was Shaftesbury angeregt hatte und von manchen andern Schottischen Philosophen vor und mit ihm vertheidigt wurde.

Die neuere Philosophie von Descartes an scheint ihm das Verdienst zu haben, daß die Philosophie durch sie von unfruchtbaren Speculationen auf den rechten Weg der Erfahrung und genauen Reflection zurückgeführt würde; aber er fürchtet, daß sie auch wieder in zu tiefe Speculationen gezogen worden ist. Reid's bescheidene Philosophie scheut sich vor allen Dingen in ein tieferes Nachdenken sich einzulassen. Zu weit getriebene Speculation führt zum Skepticismus und entfernt vom gesunden Menschenverstande, der uns viel mehr Sicherheit bietet, als alle Ueberlegungen der Wissenschaft. Der gesunde Menschen-

man mind, on the principles of common sense. Edinb. 1765. Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. Essays on the active powers of man. Edinb. 1788.

1) Inqu. into the hum. mind dedic. p. V.

verstand empfängt nichts von der Philosophie und bedarf ihrer Hülfe nicht; die Philosophie dagegen hat ihre lebenskräftigen Wurzeln nur im gesunden Menschenverstande; wenn sie von ihm sich lossagt, verliert sie alle ihre Kraft und Wahrheit [1]). Beobachtung und Versuch sollen uns in jeder Art der Philosophie, auch in der Erkenntniß des Geistes leiten. Dagegen müssen wir mißtrauen den genialen Gedanken, welche falsche Theorien erzeugen [2]). Durch Beobachtung und Analyse will Reid vordringen auf die ursprüngliche Natur unseres Geistes; er will diesen Geist nicht erkennen in seiner Geschichte und wie er ausgestattet ist mit allen Mitteln einer fortgeschrittenen Bildung, aber auch entstellt durch allerlei Beiwerke, vielmehr in der natürlichen und ursprünglichen Gestaltung seiner Kräfte und Gesetze. Eine Naturgeschichte des Geistes ist sein Zweck; um sie zu gewinnen müssen wir durch Analyse alle Zuthaten von uns absondern, welche die Verwickelungen der Kunst uns angebildet haben [3]).

Dies Unternehmen geht wesentlich auf dasselbe hin-

---

1) Ib. I, 4. Common sense holds nothing of philosophy, nor needs her aid. But — — philosophy has no other root but the principles of common sense, it grows out of them, and draws its nourishment from them. Severed from this root, its honours (humours?) wether, its sap is dried up, it dies and rots.

2) Ib. I, 1 p. 2 sqq.; 2 p. 9.

3) Ib. I, 2 p. 8 sq. A treasure of natural history. — — An analysis of the human faculties, and till this is performed, it is vain we expect any just system of the mind; that is, an enumeration of the original powers and laws of our constitution, and an explication from them of the various phaenomena of human nature.

aus, was Locke betrieben hatte. Reid findet nur, daß dabei eine zu weit getriebene Abstraction zu Grunde gelegt worden ist. Man ist der alten Hypothese gefolgt, daß wir nichts anderes wahrnehmen, als was in unserm Geiste ist, keine äußere Dinge, sondern nur gewisse Ideen, Bilder oder Eindrücke, welche in uns sich finden[1]. Der Ausgangspunkt der Systeme, welche von dem Cartesianischen Grundsatze, ich denke, also bin ich, sich leiten ließen und nachdem sie den Rationalismus abgeschüttelt hatten, in Sensualismus und Skepticismus verfielen, wird hierdurch bezeichnet. Reid benennt alle diese Lehren mit dem Namen des Idealsystems[2]. Es geht davon aus, daß wir nur Ideen unserer Seele und Verhältnisse unter ihnen wahrnehmen, woraus wir alsdann durch Bemerkung der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen zu Urtheilen gelangen. Offenbar ist es nun aber, daß wir auf diesem Wege immer nur zu Urtheilen über Vorstellungen in uns kommen können, ohne jemals eine Erkenntniß der Außenwelt zu gewinnen. Aus der Vergleichung unserer Vorstellungen würden wir nicht einmal den Schluß auf unsere eigene Person sichern können; denn diese ist noch verschieden von den Vorstellungen, welche wir vergleichen. Dieses Idealsystem führt also nur zum Skepticismus, welcher dem gemeinen Menschenverstand wider-

1) Ib. dedic. p. VII. The hypothesis I mean is, that nothing is perceived but what is in the mind which perceives it; that we do not really perceive things that are external, but only certain images and pictures of them imprinted upon the mind, which are called impressions or ideas.

2) Ib. I, 7 p. 23.

spricht. Hierin liegt für Reid hinreichender Beweis des Irrthums, welcher dem Grundsatze des Systems inwohnt[1]). Der Fehler im Princip wurde im peripatetischen System, welches ihn theilte, durch einen andern Fehler verdeckt und gleichsam verbessert, weil es annahm die Ideen unserer Seele wären Abbilder der wahren Welt und gäben eine Erkenntniß von dem wahren Dasein der Dinge. Diesen Fehler hat die neuere Philosophie aufgedeckt, indem sie zeigte, daß Vorstellungen weder den abgeleiteten noch den ursprünglichen Qualitäten der Dinge gleichen könnten; hierdurch aber trat nun der Fehler im Princip um so nackter hervor[2]). Die, welche ihn nicht eingestehn wollten, aber doch die Widersinnigkeit des Skepticismus einsahen, haben nun, um diesen zu vermeiden, ihre Zuflucht zu einem Schlusse nehmen wollen von den Vorstellungen unserer Seele auf das Dasein der Außenwelt. Aber es ist klar, daß jeder Schluß dieser Art mislingen muß, wenn nicht zuvor die Wahrheit von Grundsätzen feststeht, welche über den Bereich unserer Vorstellungen hinausgehn, z. B. auch auf die Außenwelt sich erstrecken und deren Dasein voraussetzen. Die Gültigkeit solcher Grundsätze kann nicht bewiesen werden; ihre Gewißheit beruht nur darauf, daß wir durch die Beschaffenheit unserer Natur dazu gezwungen werden ihnen Beifall zu geben. Wenn wir von solchen Grundsätzen betrogen würden, so würde der Betrug auf Gott fallen, der unsere Natur machte, und gegen einen solchen Betrug gäbe es keine Hülfe. Wir müssen

1) Ib. dedic. p. VIII; I, 8 sqq.; II, 4.
2) Ib. V, 8.

diesen Grundsätzen folgen, ohne daß wir forschen dürfen, woher sie kommen [1]).

Reid streitet nun gegen die Zurückführung unserer Erkenntnisse auf einfache Empfindungen. Daß solche Empfindungen das Erste in unserm Denken wären, ist völlig gegen die gesunde Beobachtung. So wenig wir in der Natur die Elemente der Körper von einander gesondert finden, so wenig zeigen sich unsere Empfindungen abgesondert und unverbunden; nur unsere Analyse stellt sie gesondert dar [2]). Reid unterscheidet nun sinnliche Empfindung (sensation) und Wahrnehmung (perception); unter der ersten versteht er den sinnlichen Eindruck, sofern er nur in unserm Bewußtsein ist, ein rein subjectiver Vorgang in unserer Seele; unter der andern dagegen die Empfindung, wie sie ursprünglich mit einem Urtheil über das Object verbunden ist und das Dasein des empfundenen Gegenstandes uns beglaubigt. Diese Beglaubigung geschieht unmittelbar, so wie wir einen sinnlichen Eindruck empfangen; die Natur, ein Instinct zwingt uns den Glauben an die Außenwelt ab, und die Empfindung ohne einen solchen Glauben kommt selten und nur in solchen Fällen vor, wo eine starke Empfindung weniger auf die äußern

1) Ib. VI, 7. All reasoning must be from first principles; and for first principles no other reason can be given but this, that, by the constitution of our nature, we are under a necessity of assenting to them. — How or when I got such first principles, upon which I build all my reasoning, I know not; for I had them before I can remember. — If we are deceived in it, we are deceived by him that made us, and there is no remedy. Ib. VI, 20 p. 208.

2) Ib. II, 4.

Gegenstände als auf die Vorgänge in unserm Innern uns reflectiren läßt. Wenn durch den sinnlichen Eindruck die Empfindung in uns hervorgerufen wird, erkennen wir sie sogleich als ein Zeichen eines äußern Dinges, nicht als ein willkürliches, sondern als ein natürliches Zeichen, sonst in ähnlicher Weise, wie die Sprache als ein Zeichen des Gedankens von uns erkannt wird. Unsere Natur, der Bau unseres Geistes läßt uns Empfindung und Gegenstand derselben zusammendenken. Dies ist die Evidenz, welche wir durch unsere Sinne von den äußern Gegenständen haben 1). Man wird leicht bemerken, daß diese Gedanken Reid's doch sehr nahe an Locke's, Berkeley's und selbst Hume's Lehren sich anschließen; von dem, was Locke sinnliche Evidenz genannt hatte, unterscheidet sich Reid's Glaube an unsere Sinne in nichts Wesentlichem; mit Berkeley stimmt Reid darin überein, daß wir die sinnlichen Erscheinungen als Zeichen einer natürlichen

1) Ib. VI, 20. The signs by which objects are presented to us in perception, are the language of nature to man. — There is no reasoning in perception. — The belief which is implied in it, is the effect of instinct. Ess. on the intell. pow. I, 1 p. 16. Perception is most properly applied to the evidence which we have of external objects. Ib. p. 17; 33; II, 5 p. 105. If, therefore, we attend on that act of our mind which we call the perception of an external object of sense, we shall find in it these three things. First, some conception or notion of the object perceived. Secondly, a strong and irresistible conviction and belief of its present existence. And thirdly, that this conviction and belief are immediate, and not the effect of reasoning. On the act. pow. V, 7. Nature has doomed us to believe the testimony of our senses, whether we can give a good reason for doing so, or not.

Sprache betrachten sollen, mit Hume darin, daß unsere Ueberzeugung vom Dasein der Dinge auf Glauben und Instinct beruhe. Nur das sucht Reid zu vermeiden, was ihm der Grundirrthum des Idealsystems zu sein scheint, daß wir erst Ideen, dann Urtheile über Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen, zuletzt erst Schlüsse haben sollen. Die Natur gewährt uns eine unmittelbare Gewißheit von unserm Dasein und dem Dasein der sinnlichen Dinge außer uns[1].

Wesentlich unterscheidet sich daher Reid von seinen Vorgängern nur dadurch, daß er darauf verzichtet den Gründen unserer Ueberzeugungen in einer tiefern Forschung nachzugehen. Diese Entsagung geht großentheils von der Meinung aus, daß wir über den Zusammenhang zwischen unserer Seele und der Außenwelt uns keine Rechenschaft geben könnten. In der Hervorbringung der Wahrnehmung können wir viele Vorgänge unterscheiden, den Eindruck auf die äußern Sinnenwerkzeuge, seine Fortpflanzung bis zum Gehirn, die Empfindung der Seele selbst, die Wahrnehmung; ein Theil dieser Vorgänge liegt hinter der Scene unseres Bewußtseins; die Natur bringt sie alle hervor; wir sind nur die Zuschauer dieses Schauspiels, ohne daß wir alle Werkzeuge zu seiner Hervorbringung bemerken könnten; die Natur haucht uns die Empfindung, sie haucht uns auch die Wahrnehmung ein[2].

1) On the int. pow. I, 7 p. 70 sq.; inqu. into the hum. mind II, 6 p. 41.

2) Inqu. into the hum. mind VI, 21. In this drama, nature is the actor, we are the spectators. — — We are inspired with the sensation, and we are inspired with the corresponding perception, by means unknown.

Diese Berufung auf die uns unbekannte Maschinerie der Natur entspricht nun freilich dem herrschenden Naturalismus der Zeit; die Entsagung aber auf die weitere Forschung nach den Gründen unseres Denkens führt auch ihre Früchte herbei. Von den einfachen Acten unseres Geistes giebt es keine Erklärung; wir kennen sie nur aus Erfahrung; was Glauben, was Denken ist, können wir eben so wenig sagen, als was Sehen und Hören ist; was diese Thätigkeiten sind, wissen wir nur, indem wir sie verrichten [1]. Zu solchen einfachen Acten des Geistes gehören nun auch die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, welchen wir Glauben schenken, so wie wir sie vollziehn. Außer dem Glauben an unser eigenes und der Außenwelt Dasein zählt nun Reid noch eine ziemliche Anzahl solcher Grundsätze auf, wie es früher in ähnlicher Weise die Rationalisten gethan hatten. Wir sollen sie alle annehmen, so wie die Natur sie uns unterschiebt (suggest); dies ist sein gewöhnlicher Ausdruck; wir sollen sie annehmen ohne weitere Untersuchung über ihr Verhältniß, über ihren Einfluß unter einander; genug, daß wir sie anerkennen müssen [2]. Es ist nur eine Thatsache der

1) Ib. II, 5 p. 38; on the int. powers I, 1 p. 10 sqq.

2) Inqu. into the hum. mind II, 5 p. 39. The evidence of sense, the evidence of memory, and the evidence of the necessary relations of things, are all distinct and original kinds of evidence, equally grounded on our constitution; none of them depends upon, or can be resolved into another. To reason against any of these kinds of evidence, is absurd; nay to reason for them, is absurd. They are first principles, and such fall not within the province of reason, but of common sense. Ib. V, 7.

Erfahrung, wenn wir ein solches Princip aufstellen. Um doch keine Täuschung über diese Grundsätze sich einschleichen zu lassen, beruft sich daher Reid auch nur auf die Thatsachen, daß alle Menschen in ihrem Glauben an sie übereinstimmen, und daß sie ihre Anerkennung auch im Bau der Sprachen gefunden haben. Ihre Übereinstimmung mit den Grundsätzen des praktischen Lebens wird dabei noch besonders hervorgehoben [1].

Reid möchte nun wohl eine genaue und vollständige Aufzählung der Grundsätze des gesunden Menschenverstandes geben; er würde dies für eben so wichtig für alle Wissenschaften halten, wie die Feststellung der mathematischen Axiome es für die Begründung der Mathematik gewesen ist; aber er bezweifelt, ob es ihm möglich sein möchte hierzu zu gelangen [2]. Um seinem Vorhaben wenigstens annäherungsweise zu genügen unterscheidet er zufällige oder thatsächliche und nothwendige Wahrheiten und die Axiome für die eine und die andere Classe der Erkenntnisse. Die erstere erscheint ihm, nach seiner empirischen Richtung, als die wichtigere; mit ihr beschäftigen sich die Gedanken der Menschen am meisten [3]. Daher geht er auch auf die Aufstellung der Grundsätze für die nothwendigen Wahrheiten nur so ein, daß er allgemeine Classen für sie aufstellt, wärend er die Axiome für die zufälligen Wahrheiten im Einzelnen angiebt. Die Classen für die nothwendigen Wahrheiten ergeben sich ihm

1) On the int. pow. I, 5 p. 57 sqq.; VI, 4 p. 574; 575 sq.
2) Ib. VI, 4 p. 575 sq.
3) Ib. p. 576 sqq.

aus der gewöhnlichen Eintheilung der Wissenschaften. Er unterscheidet grammatische, logische, mathematische, ästhetische, moralische und metaphysische Axiome. Nur bei den letztern verweilt er etwas länger, weil sie von Hume in Zweifel gezogen worden sind [1]. Nichts aber zeigt deutlicher die Zusammenhanglosigkeit dieser eklektischen Untersuchungen, als daß Reid es unterläßt in das gehörige Licht zu setzen, wie die metaphysischen Grundsätze, unter welchen die Gesetze der Substantialität und der ursächlichen Verbindung obenanstehen, eben dieselben sind, welche in den Grundsätzen für die thatsächliche Wahrheit nur zu Anwendungen im Besondern gebraucht werden. Wenn nach dem zweiten Princip, welches Reid für diese aufstellt, das Bewußtsein auf die Person des Ich, nach dem elften Princip die Handlung des Menschen auf seinen Willen zurückgeführt wird, wenn das zwölfte Princip bei ähnlichen Umständen ähnliche Erfolge erwarten läßt, so gehört wohl nur wenig Scharfblick dazu die Gleichartigkeit dieser thatsächlichen Axiome mit den metaphysischen Axiomen zu durchschauen, wenn auch die Fassung der Gedanken nicht sehr genau ist. Andere der von Reid aufgestellten Axiome für die thatsächlichen Wahrheiten greifen freilich noch weiter; sie lehren uns von der Erinnerung auf vergangene Thatsachen, von der Wahrnehmung auf äußere Gegenstände, von den Zeichen der Vernunft in der Außenwelt auf die Vernunft schließen und sichern auch der Autorität Anderer einen Einfluß auf unsern Unterricht [2]. Einer genauern Aufzählung dieser Grundsätze

1) Ib. VI, 6.
2) Ib. VI, 5.

werden wir uns überheben dürfen, da selbst die Anhänger der Schottischen Schule keinen großen Werth auf Reid's Verdienste in Beziehung auf diese Untersuchung über die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes haben legen können. Ein nicht unbedeutender Werth würde wohl darauf gelegt werden können, daß die Fassung derselben im Allgemeinen heraustreten läßt, daß sie Weisen des Schließens einleiten; aber um so stärker fällt es auch in die Augen, wie wenig Reid zu einer zusammenhängenden Übersicht über die Gesetze des denkenden Geistes gelangt ist, denn anstatt seine Untersuchung nun auf die Schlußweisen der Erfahrungswissenschaften zu lenken und so die Ausbildung einer fruchtbaren Logik zu betreiben, bleibt er bei den Grundsätzen stehen und ist, was die Logik betrifft, mit den Aristotelischen Regeln zufrieden, deren Sicherheit und Fruchtbarkeit von niemandem in Zweifel gezogen werden dürfe.[1] Um so mehr muß man darüber sich wundern, daß er bei der alten Logik stehn bleibt, je häufiger er auf Bacon sich beruft und je mehr seine Lehren die Erfahrungswissenschaften im Auge haben. Dafür sprechen seine Regeln für die inductive Wahrheit, so wie seine ausführlichen Auseinandersetzungen, daß wir nicht alles in mathematischer Form beweisen könnten. Aber er unterläßt es die Gesetze der Induction zu untersuchen, weil er auf die Wahrscheinlichkeit sich verläßt, ohne doch die Gründe der Wahrscheinlichkeit genauer untersucht zu haben[2].

Die Ergebnisse, welche Reid für die Wissenschaft im

1) Die logischen Axiome, welche er aufstellt sind äußerst dürftig. Ib. VI, 4 p. 561; 6 p. 605.

2) Ib. VII, 3.

Allgemeinen aus seinen Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes gewinnt, schließen sich nun auch in allen Stücken an die herschenden Meinungen seiner Zeit an, ohne die ungelösten Fragen, welche in ihnen lagen, einer Lösung entgegenzuführen. Er huldigt dem Dualismus, welcher die Dinge der Körperwelt und der Geisterwelt unterscheidet, ohne sich auch nur davor zu scheuen Gott, den unendlichen Schöpfer, als ein besonderes Ding der Geisterwelt zu betrachten. Wie zwei Welten, unterscheidet er auch zwei Wissenschaften, eine starke Stütze für die Meinung seiner Landsleute, welche die Philosophie der Körperwelt und die Philosophie des Geistes von einander absondern; beide will er von einander trennen, obwohl er, nach der Weise des Naturalismus, den Geist wie den Körper nur als Natur und beide als Theile des Universums betrachtet. Er sieht dabei doch einen weiten Zwischenraum zwischen dem ausgedehnten trägen Körper und dem denkenden thätigen Geist; er spricht die Muthmaßung aus, es möchte etwas Mittleres geben zur Ausfüllung des Zwischenraums; Pflanzen ohne Vernunft und Empfindung, aber mit Kraft und Thätigkeit begabt, eben so der Nahrungsproceß und das Wachsthum der Thiere, ja selbst die Gravitation, der Magnetismus, die Elektricität, die Cohäsion der Materie weisen darauf hin; aber allen diesen augenscheinlichen Phänomenen verschließt Neid die Augen; wir sollen trotzdem keine Kenntniß von diesem Mittlern haben; unsere Wissenschaft ist auf Körperliches und Geistiges beschränkt [1]). Indem er nun seine Unter-

---

1) Ib. pref. p. 1 sqq.

suchungen der Geistesphilosophie zuwendet, hat er auch die praktische Philosophie bedacht. Da tauchen nun doch wieder die dunkeln Gestalten jenes mittlern Gebiets auf. Reid darf es nicht unterlassen die mechanischen Antriebe des Instincts in Rechnung zu bringen, welcher der Erhaltung aller thätigen Dinge dient; er muß dabei auch die Gewohnheit erwähnen und dann die thierischen Triebe, welche in ihrer äußersten Spitze zum geselligen Leben führen, um von allen diesen niedern Beweggründen des Handelns die Zwecke zu unterscheiden, welche von der Vernunft mit Bewußtsein betrieben werden. Wir halten es nicht für nöthig ausführlicher in die Untersuchung seiner praktischen Philosophie einzugehn, weil sie weniger gewirkt hat, als die theoretische Seite seiner Lehre. Nur erwähnen mußten wir sie, weil sie nicht ohne charakteristische Züge ist. Unter diesen müssen wir daran erinnern, daß auch an ihr sich verräth, wie der Naturalismus der neuern Philosophie doch immer wieder zum Praktischen geführt wurde. Überdies werden wir es ihr nachzurühmen haben, daß Reid gegen die Neigung seiner Landsleute das sittliche Leben nur auf Gefül und Empfindung zurückzuführen mit aller Kraft streitet. Hierauf weist der ganze Bau seiner praktischen Lehren hin, welcher die vernünftigen, mit Überlegung und Urtheil wirksamen Beweggründe über die mechanischen und thierischen Antriebe hinausrückt und als das eigentlich Menschliche in unserm Leben geltend macht. Reid versäumt nicht zu wiederholen, daß der moralische Sinn eine Kraft des Urtheils sei, daß die Vernunft uns richten lasse über das, was wir thun und glauben sollen; er dringt auf die unwandelbare Wahr-

heit unseres Urtheils über das Gute, welche unabhängig von dem besondern Bau unserer Natur, in Gottes unwandelbarem Wesen gegründet, unsere Vernunft erkenne[1]; genug wir sehen ihn entschlossen noch einmal die Gedanken des Rationalismus gegen den herrschenden Sensualismus zu vertheidigen. Aber wie schwach ist doch seine Vertheidigung ausgefallen. Wir sehen ihn doch immer wieder auf den Bau unserer Natur sich berufen, über dessen Gründe wir nicht weiter forschen sollen; die grundsätzlichen Aussprüche der Vernunft, um gebildet zu werden, müssen sich gefallen lassen als Aussprüche des Instincts zu gelten, welche wir in blindem Triebe, ohne Überlegung und ohne Bewußtsein des Zwecks vollziehn[2]. Wo bleibt nun das Urtheil, durch welches die vernünftige von der thierischen Natur sich unterscheiden soll[3]? Es ist eben nur ein schwaches Unternehmen des Rationalismus unter der Herrschaft des Naturalismus sich zu behaupten. Alle unsere Urtheile gehen doch vom Naturtriebe und von den Sinnen aus. Nur die Angriffe des Skepticismus hatten den gesunden Menschenverstand dazu angetrieben einen Eklekticismus zu erfinden, welcher den Forderungen der Vernunft einigermaßen gerecht werden könnte.

---

1) On the act. pow. V, 7 p. 479; 482; 490 sqq.

2) Ib. III, 2 p. 103. By instinct, I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very often without any conception of what we do.

3) Ib. V, 7 p. 470. Judging seems to distinguish the rational nature from the merely animal.

Wir haben schon bemerkt, daß die Schottische Schule vorherrschend eine praktische Richtung eingeschlagen hatte. Dieser hatte selbst der Skeptiker Hume sich nicht entzogen und in der That seine Gedanken sind das Bedeutendste, was in ihr für die philosophische Forschung geleistet wurde. So wie er aber nur im Empirischen seine Stütze suchte, so waren in diesem Gebiete die Forschungen der Schotten überhaupt. Wenn Adam Smith, ein Mann, der auch philosophischen Forschungen nachging, für die Grundsätze der Nationalökonomie Bahn brach, so hängen seine Untersuchungen doch viel zu sehr von der Erfahrung ab, als daß die Geschichte der Philosophie auf sie eingehen dürfte. Das Nützliche zu bedenken lag nun der Philosophie des gesunden Menschenverstandes wohl am nächsten; doch indem sie auf Sympathie und Harmonie, auf moralischen Sinn und Geschmack die geselligen Neigungen gründen wollte, durfte sie auch das Schöne nicht vernachlässigen. Nachdem Addison, Hutcheson, Heinrich Home, Akenside und andere durch kritische und theoretische Betrachtungen über das Schöne und Erhabene und seinen Eindruck auf das menschliche Gemüth Licht zu verbreiten gesucht hatten, durfte auch Reid nicht unterlassen der intellectuellen Kraft der ästhetischen Beurtheilung in seinen psychologischen Forschungen seine Aufmerksamkeit zu schenken. Seine Bemerkungen über sie geben wenig Eigenthümliches ab; sie wiederholen, was zu bemerken nicht schwer gewesen war, daß die Neuheit, die Größe und die Schönheit der Gegenstände unsere Aufmerksamkeit und unser ästhetisches Wohlgefallen fesselten. Der Gegensatz zwischen dem Großen oder Erhabenen und dem Schönen

hatte besonders die Untersuchung der Ästhetiker gereizt; es blieb nun auch die Theorie nicht aus, welche ihn zu erklären suchte. Sie ist von einem Manne aufgestellt worden, dessen Talente allgemein anerkannt wurden, von dem berühmten Staatsmann Edmund Burke. Seine Schrift über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen ist eine Jugendschrift; sie steht aber nicht mit Unrecht in dem Rufe eins der geistreichsten Werke zu sein, welche aus der Englischen Schule des gesunden Menschenverstandes hervorgegangen sind. Einen Augenblick dürfen wir wohl bei ihr verweilen [1].

Freilich unsere Erwartungen dürfen wir nicht zu hoch spannen. Burke ist einem gemäßigten Skepticismus zugethan. Die wirkende Ursache des Erhabenen und des Schönen will er in ihrem letzten Grunde nicht erforschen; denn obgleich er auch den physiologischen Erklärungen unserer Leidenschaften sein Ohr leiht, erscheint ihm doch der Zusammenhang zwischen Körper und Geist als unerklärlich; wenn wir auch nur einen Schritt über die unmittelbar wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge hinausthun, so verlassen wir unsere Sphäre [2]. Er will daher nur zeigen, wie gewisse Bewegungen in der Körperwelt mit andern Bewegungen in unserer Seele in Verbindung sich zeigen und auf diese Weise unser Wohlgefallen am Erhabenen und Schönen mit andern Erscheinungen unseres Lebens in Zusammenhang auffassen. Seine Theorie

1) Ich bediene mich der Ausgabe: A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. Lond. 1807. Die erste Ausgabe ist von 1757.

2) Enquiry IV, 1; 3; 19.

geht in ihren Hauptpunkten nur psychologisch zu Werke. Auf diesem Wege hofft er ein übereinstimmendes Urtheil über das Schöne und Erhabene gewinnen zu können, weil er davon überzeugt ist, daß der ästhetische Geschmack nicht weniger, als das theoretische Urtheil über das Wahre, übereinstimmenden Gesetzen folge. Denn außer den Sinnen und der Einbildungskraft, welche nicht ohne Gesetz sind, kommt nur die Vergleichung des Ähnlichen und Unähnlichen beim Urtheil über das Schöne und Erhabene in Frage, weswegen Burke auch gegen die Meinung sich erklärt, daß die Urtheile des Geschmacks einem besondern Instinct folgten [1]. Man wird wohl bemerken, daß diese Voruntersuchungen Burke's den unterscheidenden Charakter des ästhetischen Geschmacks gar nicht berühren und daher auch nicht dazu geeignet sind die Meinung Burke's über diesen Punkt festzustellen.

Die Entscheidung liegt an einer andern Stelle. Burke glaubt nemlich alles Ästhetische auf den Gegensatz zwischen Erhabenem und Schönem und diesen auf allgemeine Gesetze des Lebens zurückbringen zu können. Er beseitigt daher das Princip der Neuheit, welches bei Erregung der Leidenschaft zwar überall, aber auch immer nur oberflächlich wirksam sei [2], und wendet sich dann zur Betrachtung der beiden mächtigsten Hebel unseres Lebens, der Lust und des Schmerzes. Um beide in ihrem vollen Gegensatz erscheinen zu lassen, unterscheidet er von der positiven Lust die angenehme Stimmung [3], welche nur ne-

1) Ib. introd.
2) Ib. I, 1.
3) Er nennt sie delight. Ib. I, 3.

gativer Art ist, weil sie über das Nachlassen oder Aufhören des Schmerzes aus entsteht, und sucht zu zeigen, daß Lust und Schmerz beide positiver Art und von einander unabhängig sind ohne in stetigem Wechsel sich gegenseitig zu bedingen [1]). Der Gegensatz zwischen beiden tritt aber erst recht entschieden daraus hervor, daß sie auf ganz verschiedene Gründe zurückgeführt werden, wobei Burke denn freilich seinem Vorsatze auf die Erscheinungen sich zu beschränken nicht getreu bleiben kann. Der Schmerz, so wie alle mit ihm verbundene Leidenschaften, des Schreckens, der Furcht, entspringt aus den Angriffen oder den Gefaren, welche unser Dasein bedrohn, und es ist daher der Trieb der Selbsterhaltung, welcher in diesen Leidenschaften sich regt. Das Gefül der Lust dagegen wird von Burke auf die Befriedigung der geselligen Triebe zurückgeführt. Er bemerkt, daß keine Lust stärker sei als die Befriedigung des Geschlechtstriebes, der ersten Grundlage des geselligen Lebens, und daß jedes positive Wohlgefallen zum Anschluß oder zu einer Art geselliger Verbindung mit seinem Gegenstande auffordere [2]). So sollen Lust und Schmerz zwei verschiednen Trieben ihren Ursprung verdanken und zwar den beiden Trieben, welche der herschende Naturalismus als die einzigen Triebfedern unseres Lebens zu betrachten pflegte. Auf diesen Trieben sollen nun auch Erhabenes und Schönes beruhn. Ohne Zweifel wirkt Schmerz viel stärker als Lust, weil er den stärksten Trieb, den Trieb

1) Ib. 1 sq.
2) Ib. I, 6; 8; 18.

der Selbsterhaltung aufregt. Daher erscheint uns alles als groß und erhaben, was uns Schrecken erregt oder die Vorstellungen des Schmerzes und zuletzt des Todes in uns erweckt [1]. Diese Vorstellungen werden alsdann die Quelle jener angenehmen Stimmung, welche aus der Milderung oder Entfernung des Schmerzes erwächst, wenn das Schreckliche nur unter gewissen Beschränkungen oder in einer gewissen Entfernung sich uns darstellt, so daß wir in Sicherheit vor ihm uns fühlen können [2]. Der angenehme Schauer, welchen das Erhabene uns erregt, ist von wohlthätiger Wirkung, weil auch die feinern Nerven, welche mit Einbildungskraft und Verstand in Verbindung zu stehn scheinen, einer Anspannung und Erschütterung bedürfen [3]. Auf einer ganz entgegengesetzten Wirkung beruht das Schöne. Nicht was uns schreckt, sondern was uns Liebe einflößt und sanfte Empfindungen in uns erregt, wird schön genannt. Das Kleine, selbst das Schwache zieht uns an gleichsam einen vertraulichen Verkehr mit ihm zu suchen und alles dies wird auf die geselligen Neigungen

---

1) Ib. I, 7. Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling.

2) L. l.; ib. I, 18. The passions which belong to selfpreservation — — are simply painful when their causes immediately affect us; they are delightful when we have an idea of pain and danger, without being actually in such circumstances. Ib. II, 23.

3) Ib. IV 6 sq.

des Menschen zu seinen Umgebungen zurückgeführt werden können [1].

Wie einfach weiß doch diese Theorie, durch manche feine Bemerkung unterstützt, die Beweggründe des ästhetischen Urtheils aus den ersten Trieben unserer Natur abzuleiten. Sie mußte einer Zeit gefallen, welche in allen Stücken der Natur huldigte. Sie zeigt auch, wie der Naturalismus mehr und mehr in die Gebiete des sittlichen Lebens einzubringen strebte. Daß jedoch seine Versuche in diesen Gebieten glücken würden, davon werden wir aus ihr kein günstiges Vorzeichen ziehen können. Das Gezwungene in ihren Erklärungen hat nicht lange verborgen bleiben können; sie verweist uns überdies nur an unbekannte Ursachen, welche der Naturalismus bei der Begründung der moralischen wie der physischen Gesetze nicht entbehren kann, und gehört der Zersplitterung der moralischen Lehren an, welcher wir schon oft begegnet sind, ja wir sehen sie diese Zersplitterung noch weiter treiben, als es früher geschehen war, indem sie die Lehren der Aesthetik in das Urtheil über das Erhabene und über das Schöne spaltet und beide auf verschiedene Principien zurückführt ohne eine Aussicht zu bieten, daß wir ihre augenscheinliche Vergesellschaftung aus einem gemeinsamen Principe beider würden ableiten können.

---

1) Ib. I, 10. We call beauty a social quality; for where women and men, and not only they, but when other animals give us a sense of joy and pleasure in beholding them, — — they inspire us with sentiments of tenderness and affection towards their persons; we like to have them near us, and we enter willingly into a kind of relation with them. Ib. III, 12 sqq.

Noch einen Versuch die Aesthetik auf Grundsätze zurückzuführen müssen wir hier erwähnen. Wir finden ihn bei einem Manne, welcher in seiner Zeit von der herschenden Richtung der Philosophie sich in etwas absondert, bei Franz Hemsterhuis, einem Holländer. Die wohlbegründete Achtung, welche er noch gegenwärtig unter seinen Landsleuten genießt, seine abgesonderte Stellung zu der Philosophie seiner Zeit und die Berührungen, in welche er mit Deutschen Philosophen kam, haben bewirkt, daß man in ihm den Vorläufer einer neuen Zeit in der philosophischen Untersuchung hat erblicken wollen [1]). Zu den Regungen des Widerstandes, welcher gegen die äußersten Einseitigkeiten des Naturalismus sich erhob, werden wir seine Bestrebungen allerdings zählen müssen und in solchen Regungen lassen sich auch Keime einer neuen Entwicklung finden; aber im Allgemeinen gehört er doch einem mit feinem Sinn und nicht ohne Erfindungsgabe ausgebildeten Eklekticismus an, welcher im Wesentlichen der Schottischen Schule oder ihrem Meister Shaftesbury sich anschloß.

Franz Hemsterhuis, geboren 1721 zu Franeker, der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, war in der Liebe zum Alterthum und besonders zur Platonischen Philosophie erzogen worden. Von den Alten hatte er das Streben nach allseitiger, harmonischer Bil-

---

1) S. darüber die neueste Ausgabe seiner oeuvres philosophiques von Meyboom (Leuward. 1846) III p. 195. Man findet in ihr die ausführlichsten Nachrichten über sein Leben; sie ist auch vollständiger als die frühern Ausgaben. Ich werde sie benutzen, wo die Pariser Ausg. von 1792, die ich sonst citire, nicht ausreicht.

dung eingesogen. Mit seinen Zeitgenossen die Verehrung der mathematischen Methode theilend, damit auch das Studium der Naturwissenschaften verbindend, sah er in diesen Zweigen der Wissenschaft einen der kräftigsten Hebel für ein sittliches maßvolles Leben, verkannte aber auch nicht, daß die Mathematik bloß als Mathematik getrieben und nicht mit der ganzen Entwicklung des Menschen in Verbindung gebracht nur eine beschränkte Bildung gewähren könnte. Als ein Versuch in die gelehrte Laufbahn zu treten gescheitert war, widmete er sich dem Staatsdienst, in welchem er eine ehrenvolle, doch untergeordnete Stellung in den auswärtigen Geschäften einnahm. Die gedrückte Lage des Staats, welchem er diente, zusammenstimmend mit dem Verfall der Sitten, welcher ihn empfindlich berührte, ließ ihn in der Zurückgezogenheit wissenschaftlicher Betrachtung und im Verkehr mit einem kleinen Kreise von Freunden Trost suchen. Sein Talent für die zeichnenden Künste übend, in kleinen litterarischen Werken, die in Französischer Sprache geschrieben und für den Kreis der Freunde gedruckt wurden, das Nachdenken seiner Muße beschäftigend, suchte er sich und seine Lieben vor der Ansteckung des Französischen Leichtsinns zu schützen. Die Gesellschaft, in welcher er sich bewegte, kennen wir genauer nur in der Weise, wie sie in seinem Alter sich gebildet hatte. Da hatten sich schöne und geistreiche Frauen, wie die Fürstin Gallitzin, die Madame Perennot, ihr mit besonderer Innigkeit angeschlossen; auch Fr. H. Jacobi gehörte ihr an. Bei der edeln Haltung, welche ihr eigen ist, welche das Gemeine scheut und mit ungestillter Sehnsucht die Befriedigung der Vernunft sucht,

hatte in ihr auch eine Verzärtelung um sich gegriffen, welche die Kämpfe des Lebens scheut, eine Verblendung, welche die Gegenwart verkennt und das Alterthum vergöttert, eine Tändelei mit sich selbst und seinen Genossen, welche einen Theil des Alterthums erneuern möchte. Die Schwächen sich absondernder Gemeinschaften sind auch diesem Freundeskreise nicht fremd geblieben. So lebte Franz Hemsterhuis bis zum Jahre 1790 fast mehr in der Phantasie als in der Gegenwart, ohne Hoffnung auf die Bewegungen der Zeit, welche anbrach. In den Werken, welche er schrieb, aus Gesprächen und Briefen bestehend, konnte er wohl eine Befriedigung seines feinen Geschmacks und den Beifall seiner Gesinnungsgenossen anstreben; von ihnen aber eine allgemeine Wirkung zu erwarten, das würde über den Bereich ihres Gewichts hinausgegangen sein.

Wenn auch bei Hemsterhuis das Lob des gesunden Menschenverstandes weniger hervortritt [1]), als bei den Engländern, weil er dem Urtheil der Menge weniger vertraut, so macht sich doch das Eklektische in seiner Denkweise fast noch stärker bemerklich, weil er in seiner Methode zu forschen fast eben so sehr dem Rationalismus, wie dem Sensualismus sich zuneigt.

Dem ersten, wie er aus der Cartesianischen Schule hervorgegangen war und in der Wolffischen Schule sich fortgepflanzt hatte, verdankt er fast alle seine allgemeinen Begriffe. In manchen neuen Wendungen trägt er sie vor, ohne doch die Hauptfragen weiterzufördern. In der

---

1) Doch beruft er sich auf ihn z. B. Sophyle p. 267.

Unterscheidung zwischen Geist und Körper hält er am Dualismus fest, indem er den Materialismus bestreitet. Wir brauchen die Gründe nicht wiederzugeben, durch welche er den Unterschied zwischen Seele und Körper zu zeigen sucht [1]), weil sie im Gange der neuern Philosophie oft sich wiederholt haben. Die Verbindung zwischen Körper und Geist ist uns unerklärlich; aber wir dürfen sie nicht für unmöglich halten, weil wir nicht alle Eigenschaften der Seele und des Leibes kennen und unter den uns unbekannten Eigenschaften auch solche sein können, welche beiden gemeinschaftlich eine Wechselwirkung unter ihnen vermitteln [2]). Einen höhern Werth aber, als der Körper, hat ohne Zweifel die Seele; denn sie ist die bewegende Ursache, welche die träge Materie beherscht. Nur aus der Betrachtung unseres eigenen freien Ich entspringt uns jede weitere Forschung über die Ursachen. Die Seele läßt uns Ursachen, Einfaches und Ewiges erkennen, weil sie selbst Ursach, einfach und ewig ist. Das Körperliche läßt sich nur in zeitlicher Abfolge denken; in unserer Seele dagegen ist etwas, was der Folge der Zeit und der Dauer widerstrebt, ein Funke des Ewigen. Nun haben wir uns aber auch zu hüten die Forschung nach den Ursachen nicht zu weit zu treiben, wie die Naturalisten thun; im Körperlichen können wir keine Ursache finden; die Physik bleibt bei den Erscheinungen stehn [3]). Der

1) Sur l'homme et ses rapports p. 147 sqq. u. sonst.

2) Soph. p. 306 sqq.

3) Sur l'homme p. 150 sq.; sur l'athéisme p. 285; 291; sur la sculpture p. 26. Il y a dans notre ame quelque chose qui répugne à tout rapport avec ce que nous appellons succession ou durée.

Irrthum des Materialismus ist eben nur daraus entsprungen, daß man in der Untersuchung des Körperlichen auf die letzte Ursache kommen zu können glaubte; er hat den Atheismus nach sich gezogen, welcher nicht bedenkt, daß in der Materie kein Grund der Bewegung, keine Ursache nicht einmal ihres eigenen Daseins liegt, ja daß alles, was wir Materie nennen nur ein Verhältniß der Gegenstände zu unsern Sinnen bezeichnet [1].

Diese Weise den Begriff der Materie zu fassen weist schon auf die sensualistische Grundlage seiner Erkenntnißtheorie hin. Wärend Hemsterhuis mit Gedanken verkehrt, welche den Ursprung der Dinge und ihre wesentlichen Unterschiede suchen, läßt er doch alles Erkennen von den Sinnen ausgehn. Wir haben keine andere Erkenntniß als durch Erfahrung. Damit ein Gegenstand uns bekannt werde, muß er durch ein Verhältniß zu uns, durch einen Eindruck, welchen er auf uns macht, unsere Empfindung erregen. Eindrücke bringen in uns Ideen hervor, welche natürliche Zeichen der Gegenstände sind; unser Verstand lernt sie vergleichen, sucht sie zu vereinigen und je mehr er solche Zeichen mit einander so eng als möglich verbinden kann, um so vollkommener ist er. Der Mensch übertrifft hierin alle andern Thiere, weil er durch die Sprache auch künstliche Zeichen sich zu schaffen weiß; seine Vernunft aber ist nichts anderes als die Fähigkeit die sinnlichen Zeichen der Gegenstände in der größten Fülle und in möglichst enger Verbindung zu vereinen [2].

---

1) Sur l'homme p. 152 sqq.; sur l'athéisme besonders p. 294.
2) Soph. p. 266; 273 sqq.; sur l'homme p. 132 sqq.; 136.

Von der Vollkommenheit unserer Organe hängt daher auch die Vollkommenheit unserer Erkenntniß ab. An Condillac schließt sich dieser Sensualismus sehr genau an, indem er die Erkenntniß der Undurchdringlichkeit der Körper von unserm Tastorgane ableitet [1]. Vielleicht werden wir einst besser zu erkennen im Stande sein, wenn sich neue Organe uns entwickeln, welche bis jetzt nur in unserer Anlage liegen mögen [2]. Ohne Organe würden wir nichts wissen; daher ist auch die Platonische Liebe unbegreiflich [3]; nur ist keins der besondern Organe unserer Seele unentbehrlich. Sie kann nur nicht ohne den innern Sinn sein, durch welchen sie sich selbst erkennt, und mit diesem verbindet sich auch der Verstand, welcher die Ideen vergleicht, daher auf das sich wendet, was in der Seele selbst ist, und mit allen sinnlichen Vorstellungen in gleicher Weise zu thun hat [4]. In der Annahme eines solchen innern Sinnes geht Hemsterhuis von Condillac ab und

---

Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourrent offrir et soumettre à leur faculté intuitive. Ib. p. 141. Le raisonnement n'est autre chose que l'application simple de la faculté intuitive aux idées présentes, et coexistantes autant que possible. Die künstliche Logik wird daher von ihm verachtet.

1) Soph. p. 304.

2) De l'homme p. 236 und sonst häufig.

3) Aristée p. 26 d. Meyboom.

4) De l'homme p. 236. L'organe moral, pour lequel elle même est un objet de comtemplation, ne saurait la quitter. L'organe de l'intellect, ou la faculté qui comtemple et compare, régarde toutes les faces possibles de l'univers et parait par consequent également adhérent à l'ame.

schließt sich Locke's Sensualismus an. Er giebt zu, daß sinnliche Ideen, welche die Seele durch äußere Eindrücke empfängt, den Stützpunkt bilden, auf welchem ihre Ueberzeugung von ihrem eigenen Dasein beruht, und daß sie also nichts von sich wissen würde, wenn sie keine Organe für das Aeußere hätte; aber der Wirkung, welche sie empfängt, setzt sich auch ihre Gegenwirkung entgegen; darin erkennt sie sich und ihren Willen und hat nun ein Bewußtsein von ihrem eigenen Sein, indem sie empfindet, daß sie etwas anderes ist, als die Dinge außer ihr [1]. Der innere Sinn wird daher von Hemsterhuis sogleich in Beziehung auf das praktische Leben und den Willen genommen; er nennt ihn das moralische Organ, das Gewissen, das Herz, und diese Auffassungsweise, welche er mit der Shaftesbury'schen Schule gemein hat, führt denn auch herbei, daß aus dem innern Sinn alle die Betrachtungen gezogen werden, welche den Menschen in seiner Geselligkeit und als ein Glied der sittlichen Welt erscheinen lassen [2]. Hieran aber knüpft sich eine Reihe von Folgerungen, in welchen uns die Aussicht auf Unsterblichkeit, auf die Gemeinschaft mit der sittlichen Ordnung der Welt und mit Gott eröffnet wird. Sie gehören dem rationalistischen Element der Lehre an und bringen nichts Neues. Wie Reid möchte Hemsterhuis sie alle als unmittelbare Aussprüche unserer Natur behaupten [3]. Mit der Englischen

---

1) Ib. p. 154 sq.

2) Ib. p. 178 sqq.

3) Aristée p. 98. Ce jugement moral — — est l'effet immédiat de la nature de nos ames éternelles, de leur attraction vers leurs semblables, vers le grand, vers le beau, vers la Divinité.

Moral legt er das größte Gewicht auf die Anziehung des Gleichartigen, auf die Sympathie der Menschen untereinander und ihre Fähigkeit sich vermittelst dieser Sympathie in die Stelle anderer zu versetzen.

Eine Folge dieses Sensualismus, welcher die Empfindung in das Gebiet der vernünftigen Thätigkeiten hinüberzuspielen sucht, ist es, daß Hemsterhuis die Gefüle des Menschen vor seiner Erkenntniß bevorzugt. Das Gefül der Abhängigkeit von Gott, der Bewunderung, des Staunens wird als Quelle der Religion betrachtet und gepflegt. Die moralischen Gefüle verdienten wohl eine sorgfältige Analyse, welche ihnen noch nicht zu Theil geworden ist; ihre Verschiedenartigkeit, in welcher sie bei jedem Menschen anders nach seiner Eigenthümlichkeit sich zeigen, macht auch eine wissenschaftliche Untersuchung über sie sehr schwierig, wo nicht unmöglich; es genügt den moralischen Sinn in seinen verschiedenen Äußerungen zur Anerkennung zu bringen[1]. Die Seele hat ein unersättliches Verlangen mehr zu sehn, als zu erkennen; sie ist zur Beschauung und zum Genuß gemacht; sie scheint nicht dazu gemacht zu sein zu wissen[2]. Wenn sie auch in sich eine Ursache

---

1) Sur l'ath. p. 282 sqq. Je ne pousserai pas plus loin cette marche naturelle et simple de l'homme vers la connaissance obscure de quelque chose au dessus de lui, dont il se sent dépendre — — Cet organ (sc. moral) diffère si prodigieusement dans les différents individus, et a été si peu analysé jusqu'ici, qu'il est fort loin encore d'être universellement adopté.

2) Sur l'homme p. 236. Elle a un désir insatiable, plutot pour voir que pour connaitre. Elle est faite pour contempler et pour jouir. Elle ne parait pas faite pour savoir.

erkennt, die tiefern Ursachen bleiben ihr doch überall verborgen.

Einen Versuch zur Analyse unserer moralischen Empfindungen hat Hemsterhuis doch gemacht, in der Ästhetik, welche vorherschend seinen Antheil auf sich zog. Eben dieser Versuch zeigt deutlich, wie seine Gedanken aus den Nachwirkungen des Rationalismus und des Sensualismus zusammengeflossen sind, und zugleich, wie sein Sensualismus ihn verhinderte uns eine Befriedigung des Strebens nach dem Wissen in Aussicht zu stellen und wie er dafür einen Ersatz in der schönen Kunst suchte.

Nach seiner Ansicht vom moralischen Sinn geht er vom Verlangen der menschlichen Seele aus. Mit dem Rationalismus nimmt er an, daß es nach möglichster Vollkommenheit strebe, und seine Ansicht von der Vollkommenheit ist nicht weniger rationalistisch. In der Vereinigung alles Seins würde das Vollkommene bestehen; so möchte auch die Seele alles Sein in sich vereinen, alles durchdringen, alle Schranken des Raumes und der Zeit überwinden. Der Gedanke der vollkommenen und alles umfassenden Einfachheit Gottes wird hierdurch als das Ideal der Seele bezeichnet. Aber in dieser Welt ist auch alles abgesondert in Individuen, welche einander ausschließen, aber nicht durchdringen können. Alles daher in dieser Welt findet sich in einem gezwungenen Zustande, in einem Widerspruche mit sich selbst, indem es nach Vereinigung strebt und zu ihr nicht gelangen kann. Dies ist die Macht Gottes, welcher alles getheilt hat und alles nach Vereinigung streben läßt. Daraus entspringt der Ekel, welcher uns ergreift, wenn wir in Verfolg unseres Ver-

langens nach Vereinigung gewahr werden, daß wir es nicht stillen können [1]). Was uns beweist, daß wir zu der Vereinigung nicht gelangen können, welche wir gewinnen möchten, liegt in unserer sinnlichen Natur. Zur Entwicklung aller unserer Seelenthätigkeiten bedürfen wir der Organe; sie scheiden uns von den Gegenständen und lassen uns nicht in das Innere derselben eindringen; sie geben uns immer nur einzelne Ideen, welche in der Folge der Zeit eine die andere ausschließen [2]). Wir sehen, seine sensualistische Theorie gestattet es nicht uns einzuräumen, daß wir in das Innere oder das Wesen der Dinge eindringen, ja daß wir auch nur zwei Ideen mit einander vereinigen könnten. Die Ideen folgen einander, werden aber nie zusammen in einem Gedanken gedacht.

Was uns nun übrig bleibt um unserm Verlangen einigermaßen nachzukommen, ist allein, daß wir so viele Ideen als möglich in der kürzesten Zeit nach einander denken [3]). Dies gewährt das Schöne und darin besteht sein

---

1) Sur les désirs p. 61 sqq.; 78 sqq. Le tout visible ou sensible se trouve actuellement dans un état forcé, puisque, tendant éternellement à l'union et restant toujours composé d'individus isolés, la nature du tout se trouve éternellement dans une contradiction manifeste avec elle même. Si donc le tout se trouve dans un état forcé, il faudra en conclure nécessairement, qu'il y a un agent qui le fait tendre vers l'union, ou qui par sa force et sa nature l'a divisé en individus. Tout tend naturellement vers l'unité. C'est une force etrangere qui a décomposé l'unité totale en individus: et cette force est Dieu.

2) Ib. p. 62.

3) Ib. p. 62. L'ame cherche toujours le plus grand nombre d'idées possible dans le plus petit espace de tems possible. Sur la sculpture p. 12 sq.

Wesen. Die schöne Kunst sucht unserm Verlangen zu genügen und die Liebe der Seele zu stillen, welche des geliebten Gegenstandes so viel als möglich auf einmal und ganz sich bemächtigen möchte. Sie verlangt Contrast, Auseinandertreten der Theile, damit die Seele der Mannigfaltigkeit der Ideen nicht beraubt werde; sie verlangt Harmonie, damit nichts Störendes den schnellen Überblick über die Theile verhindere. Das Schöne liegt also nicht in der Natur der Gegenstände, sondern in ihrem Verhältnisse zur Seele, indem es den Organen einen deutlichen und schnellen Überblick des Ganzen gestattet. Hemsterhuis erklärt hieraus, wie ein häßlicher Gegenstand durch die Gewohnheit mit ihm zu verkehren sein Widerliches für uns verlieren kann, weil wir nemlich die Fähigkeit erworben haben die Mannigfaltigkeit der verworrenen Eindrücke, welche er erregt, in schnellem Überblick zu überwinden. Seiner Theorie darf man es zum Verdienst anrechnen, daß sie über die Nachahmung der Natur hinwegführt. Nur das Erste, was die Kunst unternehme, sei der Natur nachzuahmen; bald aber strebe sie die Natur zu übertreffen. Denn nur durch ein seltenes Geschick würde es sich treffen können, daß durch die Natur das Höchste erreicht würde, was wir verlangen müssen; weil dies Höchste nicht auf der Natur der Dinge, sondern auf ihrem passenden Verhältniß zu unsern Organen beruhe [1]). Seine Ästhetik hat ein Ideal im Auge, welches durch keine Natur, aber auch durch keine Kunst erreicht werden kann, ein Ideal, welches auf dem seltsamen Widerspruch

---

1) Sur la sculpt. p. 6; 24 sqq.

zwischen unserm Verlangen und der Natur der Dinge beruht.

Man würde wohl sagen dürfen, daß diese Denkweise überhaupt ein Ausdruck des Widerspruchs ist, in welchen Hemsterhuis durch die entgegengesetzten Richtungen seines Eklekticismus sich versetzt fühlt. Man muß ihm zugestehn, daß der Sensualismus, welcher ihn beherscht, doch sein Streben nach dem Höhern, nach dem Ideal, nicht hat überwinden können. Sein Ideal ist Gott, die Einheit, welche alles umfaßt; aber er weiß es nicht anders festzuhalten, als indem er es in Gegensatz gegen die Zerrissenheit unserer Natur stellt und es selbst zum Urheber dieser Zerrissenheit macht. Gott ist die Kraft, welche alles vereint und alles spaltet. Ein Nachklang der dualistischen Denkweise, welche wir in der Theosophie gefunden haben, ist hierin nicht zu verkennen, nur daß Hemsterhuis seinen Trost über unsere gespaltene Natur nicht in einer phantastisch-religiösen Speculation, sondern in der Liebe zum Schönen und zur Kunst suchte. Bei ihm, wie bei Baumgarten, wird die ästhetische Bildung zur Ergänzung der Mängel unserer Wissenschaft herbeigezogen. Daraus ergiebt sich denn auch, daß Hemsterhuis in dem ästhetischen Leben nur eine Art der Erkenntniß sieht. Wie es der Rationalismus verlangt hatte, so fordert er, daß wir unsere Gedanken sammeln und vereinigen sollen, ohne sie zu verwirren; aber der Sensualismus erinnert ihn daran, daß unsere Gedanken nur Empfindungen sind, die sich einander ausschließen und also keine Vereinigung gestatten; daher sollen wir nur durch Hülfe der schönen Kunst dahin streben, sie so dicht als möglich zusammenzudrängen.

Diese Sammlung unserer Gedanken muß uns genügen, weil die Natur uns die volle Erkenntniß und Durchdringung der Gegenstände nicht gestattet; sie hat uns nicht zum Wissen, sondern nur zum Betrachten und zum Genießen bestimmt.

Wir müssen noch einen Blick auf einige eklektische Lehren werfen, welche in Frankreich über besondere Zweige der praktischen Philosophie ausgebildet wurden. Wenn sie auch wenig Anspruch darauf haben als Erfindungen des philosophischen Geistes sorgfältig beachtet zu werden, so verbreiteten sie doch philosophische Gedanken, welche durch die neuere Philosophie angeregt worden waren, in einem um so weitern Kreise, je allgemeiner in dieser Zeit der Einfluß der Französischen Litteratur herschend war, und wirkten überdies durch die glänzenden Gaben ihrer Urheber und durch die weitgreifenden Folgerungen, welche sie zu ziehen wußten, bis auf die neuesten Zeiten herab.

Unter ihnen steht ohne Zweifel Montesquieu's Geist der Gesetze obenan. Seine Wirksamkeit im Allgemeinen zu beurtheilen ist nicht unsere Aufgabe; wir können es nur nicht umgehn den Einfluß zu erwähnen, welchen er auf die Theorien der Politik auch von ihrer philosophischen Seite gehabt hat. Er steht in enger Verbindung mit seiner Persönlichkeit. Der Baron Karl von Montesquieu, geboren 1689 auf dem Stammschlosse seiner Familie de la Brede bei Bordeaux, für die juristische Laufbahn erzogen, war schon in seinem 25. Jahre Rath, kurz darauf Präsident des Parlaments zu Bordeaux durch Erbschaft. In dieser Stelle hatte er der Willkür der Regierung einen muthigen Widerstand geboten. Das erste

Werk, welches er herausgab, die Persischen Briefe hatte einen glänzenden Erfolg. Seine Neigung war für ernste Arbeiten der Gelehrsamkeit, welche er mit Geist auszustatten wußte. Um ihr ganz folgen zu können gab er seine Stelle auf und nachdem er auf Reisen, besonders in Venedig und England, die Anschauung politischer Zustände in größerem Umfange sich verschafft hatte, lebte er dem Werke seines Lebens, dem Geiste der Gesetze, welches nach einem so umfassenden Plane angelegt war, daß es nur skizzenartig ausgeführt werden konnte. Ein Vorläufer desselben, sein Werk über die Ursachen der Größe und des Verfalls der Römer, ist mehr geschichtlich gehalten und verräth uns, daß er in seinen politischen Lehren durch geschichtliche Untersuchungen sich zu bestärken suchte. Man würde sich jedoch täuschen, wenn man glaubte, daß seine Absicht auf Feststellung von Thatsachen gerichtet gewesen wäre. Was er von Geschichte beibringt, ist nach der Weise der Zeit ohne Anstrengung der Kritik zusammengestellt; es wird zu Beispielen benutzt, welche durch umfassende Belesenheit den Schein eines inductorischen Beweises geben, in der That aber nur dazu bestimmt sind praktische Wahrheiten einzuschärfen. Als der Geist der Gesetze im Jahre 1748 erschien, hatte er seinen überwältigenden Beifall dieser praktischen Richtung zu danken. Noch schien es Zeit der unbeschränkten Monarchie, zu welcher man hinangetrieben worden war, durch Einlenken in gesetzliche Schranken einen Halt zu geben und einen gewaltsamen Umsturz zu vermeiden. Dahin geht der Rath Montesquieu's. Man soll die Natur der Sachen, Clima und Geist der Völker beachten, Sitten und Religion scho-

nen, nicht alles nach derselben Norm behandeln wollen, sondern nach der Verschiedenheit der Völker alles in sanfter Weise leiten; das ist die Herrschaft der Vorsehung, welche die Verschiedenheit zu gleichartigem Zusammenhange, den Wechsel der Dinge zu Durchführung ihres ewigen Gesetzes zu benutzen weiß [1]; nur im Sinn dieser Herrschaft wird man die Menschen zu lenken vermögen. Dieses Werk Montesquieu's ist in Wahrheit eine große politische That, deren Nachwirkungen wir noch spüren; sie veranschaulicht, in umfassendem Nachdenken über das ganze Gebiet der politischen Geschichte, den Muth der Vaterlandsliebe, welche das Volk auch noch in seinen Fehlern achten lehrt und den Übergriffen der Politik ihre Grenzen in dem Charakter und den bestehenden Einrichtungen des Volkes zeigt; sie giebt ein leuchtendes Beispiel weiser politischer Mäßigung, welches mehr beachtet zu werden verdient, als alle die oft sehr zweifelhaften Beispiele, welche Montesquieu aus der Geschichte zusammenliest. Man hat den Geist der Gesetze mit der Politik des Aristoteles verglichen und in der That an Fülle der Beobachtungen, an Liebe für die Durchdringung des Einzelnen können beide Werke mit einander wetteifern; aber die Politik des Aristoteles hatte praktische Zwecke wenig im Auge; sie schloß eine lange Reihe von Erfahrungen ab, als die Griechischen Staaten am Ende ihres Lebens standen; Montesquieu dagegen steht vor einer Zeit, deren Rath er zu leiten sucht; wenn jener die Thatsachen wägt um aus ihnen

1) Esprit des lois 1, 1 p. 3 (Amsterd. 1788). Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance.

die Ergebnisse der Geschichte zu ziehen, so benutzt dieser die Thatsachen nur um Folgerungen für die Zukunft zu gewinnen, zur Mässigung zu rathen und vor der Gewaltsamkeit, wie des Despotismus, so der Republik zu warnen. Beide haben auch dies mit einander gemein, daß sie ein philosophisches Element in ihren Lehren durch geschichtliche Beispiele unterstützen; aber in ihm lassen sie am wenigsten einen Vergleich zu. Aristoteles ist ein selbständiger Philosoph; Montesquieu kann nur darauf Anspruch machen Philosopheme, welche er vorfand, angewandt und in seinem Sinn umgebildet zu haben. In der Geschichte der Philosophie haben wir es nur mit der schwächsten Seite seiner Lehre zu thun.

Es ist erlaubt den Hauptgedanken seines Werkes sogleich an die Spitze zu stellen, weil er ohne einleitende Begründung auftritt. Die Regierung, erklärt Montesquieu, entspricht am meisten der Natur, deren besonderer Charakter mit dem Charakter des besondern Volkes, welches sie beherscht, am meisten übereinstimmt [1]. Ein sehr einfacher Gedanke, der nur zu oft über abstracte, kosmopolitische oder Partei-Grundsätze übersehen worden ist. Selten, fährt Montesquieu fort, können Gesetze in dem einen Volke wie in dem andern sein; der Charakter des Volkes wird nach der Lage, dem Klima, der Größe seines Landes, nach seiner Lebensart, seinen Sitten, seiner Geschichte, seiner Religion sich richten, und darnach wer-

1) Ib. I, 3 p. 10. Le gouvernement le plus conforme à la nature, est celui dont la disposition particuliere se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.

den auch die Verfassungen der Völker verschieden sein müssen und ihre Gesetze zu beurtheilen sein [1]). Es kommt daher in der Politik hauptsächlich darauf an den allgemeinen Geist des Volkes zu erforschen, für welches die Gesetze sorgen sollen; denn wir machen nichts besser, als was wir frei und unserer natürlichen Neigung gemäß machen [2]). Für alle Gesetze muß der Geist vorbereitet sein; das Gesetz ist nicht reiner Ausfluß der Gewalthaber im Staate [3]). Montesquieu ist deswegen auch weit davon entfernt ein Ideal des Staats aufstellen oder vom Staate das Beste fordern zu wollen. Das Beste mag die Religion bedenken; sie ertheilt ihre Rathschläge, weil sie das Vollkommene will und das Wohl der Einzelnen im Auge hat, welchen auch das Beste, die vollkommene Tugend erreichbar sein mag; daß sie hierin weit über die Politik hinausgehe und eine höhere Würde in Anspruch nehme, will Montesquieu nicht leugnen; aber der Staat soll nicht Rathschläge ertheilen, sondern gebieten und er richtet seine Gebote nicht an Einzelne, sondern an das ganze Volk, welchem das Höchste nicht erreichbar ist [4]). Für die Politik also würde es nur verderblich sein das Beste zu suchen; das Uebermaß der Vernunft würde ihr schaden; das mittlere Maß ist ihr besser als das Gute; für sie muß selbst der Tugend eine Grenze gesetzt wer-

1) Ib. p. 11.

2) Ib. XIX, 4; 5. C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation; — — car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel.

3) Ib. XIX, 2; 14. La loi n'est pas un pur acte de puissance.

4) Ib. XXIV, 7; XXVI, 9.

den [1]. Wir sollen nicht die Sitten durch Gesetze bessern wollen; nur Gesetze werden durch Gesetze gebessert; Sitten muß man durch Sitten, durch das gute Beispiel, zu bessern suchen. Die politische Macht darf ihre Grenzen nicht überschreiten; sie muß sich nach Sitten und Gewohnheiten des Volkes in ihren Gesetzen richten [2]. Von diesen Grundsätzen aus haben wir Blüthe und Verfall der Staaten nicht von Zufällen und einzelnen Personen, sondern vom Geiste des Volkes abzuleiten. Die Vorurtheile der Obrigkeit sind zuerst Vorurtheile des Volkes gewesen [3]. In den Staatsverfassungen hat man ein bewegendes Princip zu suchen, welches von der Natur oder Form des Staates verschieden und im Volke wirksam ist [4]. Es ist in der That die Hauptsache, denn so lange es lebendig und unverfälscht bleibt, gehen die Sachen gut, wenn es sich verdirbt, ist der Verfall des Staats unvermeidlich [5]. Wie weit ist Montesquieu von denen entfernt, welche im Staate nur eine Maschine erblicken. Mit dem Kosmopolitismus hat er auch der Meinung entsagt, daß der Staat aus einem Vertrage beliebiger Menschen sich bilden

---

1) Ib. XI, 4; 6 p. 298. L'excès de la raison n'est pas toujours désirable, — — les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités.

2) Ib. XIX, 6. Qu'on nous laisse tels que nous sommes. Ib. 14. C'est une très mauvaise politique de changer par les lois ce qui doit être changé par les manieres. — — Il y a des moyens pour empecher les crimes, ce sont les peines; il y en a pour faire changer les manieres, ce sont les exemples.

3) Ib. préf. p. CXXI.

4) Ib. III, 1.

5) Ib. VIII, 1. La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes.

könnte. Man wird nicht verkennen, daß in seinem Dringen auf eine volksthümliche Grundlage für den Staat die Keime einer philosophischen Betrachtung der Geschichte sich regen.

Aber er hat auch sein Absehn allein auf die politische Geschichte gerichtet. Zwar kann er nicht übersehn, von welchem Einfluß auch andere Elemente der Bildung, besonders die Religion, auf das politische Leben sind [1]; aber alles dies ist ihm doch nur Nebensache. Seine Lehre gehört den Zersplitterungen der ethischen Untersuchung an, welche das sittliche Leben nicht aus seinem Gesammtzweck, sondern aus seinen Elementen zu begreifen streben. Er bemerkt nicht, daß er seiner Politik den Boden nimmt, indem er von der Tugend nur in politischem, nicht in sittlichem oder religiösem Sinn handeln will [2]. Die Mängel, welche hieraus fließen, sind fühlbar genug. Er will zwar alle Gesetze aus der Natur der Sachen hervorgehn lassen; er achtet das Recht der Natur hoch und verdammt jedes Gesetz, welches gegen dasselbe anläuft; aber die Natur der Dinge will die Verschiedenheit der Völker, und was er über die Gesetze der Natur sagt, geht doch über die gewöhnlichen abstracten Regeln des Naturalismus nicht hinaus [3]. Ja er stößt auf verschiedene Ordnungen, wie im Staate, so im Leben überhaupt; er bemerkt, daß ihre Gesetze in Widerspruch mit einander treten können; aber er hält nicht für nöthig ein Mittel zur

---

1) Darüber handelt das 24. Buch; von dem wohlthätigen Einflusse des Christenthums s. besonders cap. 3.

2) Ib. III, 5 p. 41 not.

3) Ib. I, 1; 2.

Lösung zu suchen; es ist kein Widerspruch, wenn diese verschiedenen Ordnungen sich widersprechen [1]). Wie steht es nun aber mit den verschiedenen Völkern, deren verschiedener Geist ihre verschiedene Gesetzgebung begründen soll? woher haben sie ihren Geist? darüber weiß Montesquieu wenig Auskunft zu geben. Daß es verschiedene Völker geben müsse, scheint ihm aus der Größe des Erdballs zu folgen [2]). Auf die Verschiedenheit ihrer Sitten und Staatsformen legt er der Verschiedenheit des Klima's ohne Zweifel einen zu großen Einfluß bei, obgleich er sie nicht allein als Grund der verschiedenen Volksthümlichkeiten betrachtet [3]). Wie die Bildung der Völker in dem allgemeinen Gange der menschlichen Bildung doch nur eine untergeordnete Bedeutung hat, konnte sein Blick, der auf das politische Leben sich beschränkte, denn doch nicht beobachten. Er meint, so wie die Menschen zu allen Zeiten dieselben Leidenschaften gehabt hätten, so wären zwar die Veranlassungen großer Aenderungen verschieden, die Ursachen aber immer dieselben gewesen [4]).

Gehen wir in die Einzelheiten ein, so werden wir die Grundsätze, welche seine Anordnung leiten vom Stand-

---

1) Ib. XXVI, 1; 18. Ces lois paraissent se contredire, et ne se contredisent point.

2) Ib. I, 3 p. 9.

3) Darüber weitläuftig im 14. Buche. Ib. XIX, 14. L'empire du climat est le premier de tous les empires.

4) S. l. causes de la grand. d. Romains 1 p. 16 (Oeuvr. Basle 1799). Comme les hommes ont eu dans tous les tems les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes.

punkte wissenschaftlicher Methode kaum mittelmäßig nennen können; sie hängen aber von praktischen Zwecken ab. Er unterscheidet drei Staatsformen, die Republik, welche in Demokratie und Aristokratie zerfällt, die Monarchie und die Despotie [1]; und doch kann er nicht verhehlen, daß er die Despotie nur für eine verdorbene Monarchie ansieht [2]. Seine praktischen Rücksichten mögen ihn entschuldigen. Er wußte wohl, daß der Staat seines Vaterlandes zur Despotie sich neigte, und wollte auf die Punkte merken lassen, welche ihn noch vom Despotismus unterscheiden. Was er über die bewegenden Principien der Staatsformen lehrt, ist doch nur flüchtig hingeworfen und hat nur einen flüchtigen Beifall finden können; und doch verkannte Montesquieu nicht, daß hierauf das ganze Gewicht der Untersuchung ruhte. Die Demokratie soll ihr Princip in der Tugend, die Aristokratie in der Mäßigung, die Monarchie in der Ehre, die Despotie in der Furcht haben [3]. Man sollte glauben, er würde hiernach der Demokratie den Vorzug vor den andern Staatsformen geben; denn wenn er auch alle politische Beweggründe nicht hoch anschlägt, vielmehr von der falschen Ehre der Monarchie und der menschlichen Tugend der Republik fast verächtlich redet [4], so gilt ihm doch die politische Tugend der Republik, der wahre Gemeingeist, die Vaterlandsliebe, welche zu jeder Aufopferung bereit ist, noch immer genug um in

1) De l'espr. des lois II, 1; 2.
2) Ib. VIII, 10.
3) Ib. III, 3; 4; 6; 9.
4) Ib. XXIV, 6.

ihr den wahren Geist der Politik zu erblicken [1]). Und wirklich ist er auch geneigt der Aristokratie die Demokratie vorzuziehn; die Mässigung jener soll die Gleichheit der Bürger in der Demokratie wiederherstellen; die Aristokratie soll um so vollkommener sein, je demokratischer sie ist [2]). Dennoch verstatten seine praktischen Rathschläge der Demokratie wenig Spielraum. Das Volk versteht höchstens die Wahl seiner Führer; aber nicht die Ausführung politischer Werke, und muss sich daher eine Obrigkeit geben [3]); die Republik überhaupt eignet sich nicht für grosse Staaten [4]). Dass er nun solche grosse Staaten will, wird zwar durch keinen allgemeinen Grundsatz von ihm unterstützt; aber in der praktischen Berücksichtigung gegenwärtiger Verhältnisse glaubt er doch grosse Staaten vorzugsweise bedenken zu müssen. Daher trotz des Principes der falschen Ehre, auf welchem die Monarchie beruht, preist er die Vorzüge dieser Staatsform und verlangt nur, dass sie durch Gesetze gemässigt werde [5]).

Hierauf beruht nun die Hauptabsicht seiner Rathschläge. Sie empfehlen die Englische Verfassung, welche allein auf politische Freiheit ihr Absehn gerichtet habe, wärend andere Staatsformen nur andere besondere Zwecke verfolgten [6]). Montesquieu empfielt diese Verfassung freilich nicht geradezu zur Nachahmung; dies würde gegen seinen

1) Ib. IV, 5.
2) Ib. II, 3 p. 26; V, 8 p. 90.
3) Ib. II, 2 p. 16.
4) Ib. VIII, 16.
5) Ib. III, 5; V, 10.
6) Ib. XI, 5. Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique.

Grundsatz sein, daß die Eigenthümlichkeit des Volkes die Grundlage des Staats abgeben müsse. Andere Staaten streben nach Ruhm und finden dabei andere Mittel die politische Freiheit, wenn auch weniger direct, zu bewahren; dies kann auch seine guten Früchte tragen. Aber in ähnlicher Weise, wie in England, müssen doch alle Monarchien nach politischer Freiheit streben; sonst arten sie in Despotismus aus [1]). So wie nun Montesquieu sein Muster von der Englischen Verfassung entnommen hat, so ist auch das politische System Locke's sein Führer in der Theorie. Von dem Grundsatze ausgehend, daß jede Gewalt geneigt ist ihre Grenzen zu überschreiten, will er jede politische Macht beschränkt wissen und empfielt daher eine durch Gesetze und Einrichtungen gemässigte Herrschaft [2]). Daher zur Sicherung der politischen Freiheit gibt es kein anderes Mittel als die Gewalten im Staat zu theilen und durch einander in Schranken zu halten. Wir erinnern uns, daß Locke die gesetzgebende, die ausübende und die föderative Gewalt unterschieden hatte. Dieselbe Eintheilung legt Montesquieu zu Grunde, nur daß er die föderative Gewalt nur als eine Art der ausübenden Gewalt, nemlich für das Völkerrecht betrachtet [3]).

---

1) Ib. XI, 7.

2) Ib. XI, 4. C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites.

3) Ib. XI, 6 p. 279. Il y a dans chaque état trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance executive de celles qui dépendent du droit civil.

Aber in seiner wenig methodischen Weise schiebt er der ausübenden Gewalt für das bürgerliche Recht den Begriff der richterlichen Gewalt, der ausübenden Gewalt für das Völkerrecht den Begriff der ausübenden Gewalt überhaupt unter [1]. Man sieht, daß erst hierdurch die Eintheilung einen durchaus juristischen Charakter angenommen hat, indem die drei Theile der Staatsgewalt völlig den drei Acten der Rechtspflege entsprechen. Nicht ohne Grund hat man wohl gemuthmaßt, daß Montesquieu zu dieser ausschließlich juristischen Auffassung der Staatsverhältnisse durch die juristische Laufbahn, von welcher er ausgegangen war, vermocht worden sei. Doch fast noch näher liegt es praktische Beweggründe in ihr zu vermuthen. Die Reste der Freiheit, welche er bei seinem Volke vorfand, die Parlemente, wollte er geschont wissen; daher verlangte er für die richterliche Gewalt auch eine politische Bedeutung in der Vertheilung der Staatsgewalten und suchte ihr eine bevorzugte Stellung zu sichern. Ist er doch überall für Schonung dieser Ueberbleibsel der alten Verfassung [2]. Wir sehen hieraus, warum er die Ehre zum Princip der Monarchie macht; es sind in ihr hervorragende Stellungen nöthig um die Gesetze durch die richterliche Macht in ihrer Würde zu sichern [3]. Aber er möchte auch der Freiheit neue Bürgschaften gewinnen. Die gesetzge-

1) L. l. On appellera cette derniere la puissance de juger, et l'autre, simplement la puissance exécutive de l'état.

2) Nicht allein Körperschaften und Adel werden von ihm für Stützen der Monarchie gehalten, sondern auch die Käuflichkeit der Stellen wird vertheidigt. Ib. II, 4; V, 19 p. 125; VIII, 9.

3) Ib. III, 7.

bende Gewalt möchte er für das Volk zurückfordern. Nicht in seiner Gesammtheit, sondern durch gewählte Stellvertreter soll es dieselbe ausüben [1]. Nur die ausübende Gewalt bleibt dem Monarchen. Doch gehen die Rathschläge Montesquieu's nicht auf eine strenge Abgrenzung der Gewalten; indem sie sich gegenseitig in Schranken halten sollen, müssen sie auch in einander eingreifen können.

Bei aller Rücksicht auf die Verschiedenheit der Völker hält er dieses Bild der Englischen Verfassung ihnen doch als einen Spiegel der Freiheit vor [2]. Wenn man in allen Staaten Freiheit will, wird man doch zu einer gewissen Gleichförmigkeit gezwungen. Aber der Begriff der politischen Freiheit ist bei Montesquieu sehr unbestimmt gehalten. Jeder nennt Freiheit, was seinen Gewohnheiten und Neigungen entspricht; unter politischer Freiheit aber sollte man nur verstehn, daß man den Gesetzen gemäß leben darf, meidend, was sie verbieten, thuend, was sie gebieten [3]. Man wird fragen müssen, ob denn die gesetzgebende Gewalt keine Schranken habe. Montesquieu giebt ihr so weiten Spielraum, daß er dem Politiker räth keine fremde Religionen im Staate aufkommen zu lassen [4]. Die metaphysischen Fragen über die Freiheit will er vermeiden; für das politische Leben genügt es, daß wir meinen frei zu sein, weil wir unsern Neigungen folgen zu

---

1) Ib. XI, 6 p. 284.
2) Ib. XI, 5. La liberté y paraitra comme dans un miroir.
3) Ib. XI, 2; 3.
4) Ib. XXV, 10.

dürfen glauben [1]. Aber die Eingriffe, welche er der gesetzgebenden Gewalt in die religiösen Ueberzeugungen erlaubt, beweisen uns, daß er nicht allein die metaphysische, sondern auch die moralische Freiheit außer Acht läßt. Dies ist der beschränkte Standpunkt des Politikers; er beachtet nicht die Grenzen, welche der Staatsgewalt durch andere Gebiete des sittlichen Lebens gezogen werden.

Wenn wir sein Verhältniß zur Philosophie im Auge haben, so dürfen wir seine Abneigung auf die Frage über die metaphysische Freiheit einzugehn nicht übersehn. Daß er für die Bildung des Volkscharakters auf das Klima des Landes ein übermäßiges Gewicht legt, ist kein vereinzelter Einfall. Von den äußern Eindrücken, von der unendlichen Zahl kleiner Empfindungen, erklärt er, hängt unsere Einbildungskraft, unser Geschmack, unsere Empfänglichkeit und die Lebhaftigkeit unserer Neigungen ab; das Klima, wie es nach den Breitengraden gemessen wird, so könnte es auch nach den Graden der Empfindlichkeit gemessen werden [2]. Von Locke ist auch der Sensualismus auf ihn übergegangen. Die äußern Eindrücke erregen unsere Leidenschaften, von welchen unser Handeln ausgeht. Wir bemerkten schon, daß er in diesen Leidenschaften die sich immer gleichbleibenden Ursachen der Staatsveränderungen erblickte. Auch die bewegenden Principien der

1) Ib. XI, 6 p. 279; XII, 1; 2. La liberté politique consiste dans la sureté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sureté.

2) Ib. XIV, 2 p. 32 sq. C'est d'un nombre infini de petites sensations que dépendent l'imagination, le gout, la sensibilité, la vivacité.

verschiedenen Staatsformen sind nur Leidenschaften [1]). Wir können nun nicht zweifeln, daß mit dem Sensualismus auch der Naturalismus der neuern Philosophie auf ihn übergegangen ist. Die menschlichen Tugenden wenigstens, mit welchen allein seine Politik zu thun hat, werden von ihm nur als Wirkungen eines guten Naturels betrachtet [2]). Er vergleicht die politische Bewegung mit der Kreisbewegung des Weltalls, welche durch Anziehung und Abstoßung geleitet wird; wie in der Natur, so verhalten sich im Staate Wirkung und Gegenwirkung immer in gleichem Verhältniß [3]). So kann er auch zu keinem andern Ergebniß kommen, als daß die Menschen immer sich gleich bleiben und die Geschichte im Kreislauf zwischen Blüthe und Verfall der Staaten sich bewegt. Wir haben gesehn, daß schon Hume, obwohl ein Verehrer Montesquieu's und die Grundsätze des Sensualismus und Naturalismus theilend, doch durch einen weitern Blick über die Geschichte der menschlichen Bildung und durch eine tiefere Untersuchung über die Macht der Gewohnheit zu einem Ergebnisse gekommen war, welches eine weniger trostlose Aussicht stellte. Wenn wir das Verdienst Montesquieu's zu schätzen wissen, daß er mit aller seiner geistigen Kraft die Eigenthümlichkeit der Völker als Grundlage des Staats vertheidigte, so dürfen wir darüber nicht

---

1) Ib. III, 1.

2) Défense de l'esprit des lois p. 270. Les vertus purement humaines sont en nous l'effet de ce que l'on appelle un bon naturel.

3) L'espr. des lois III, 7; V, 1.

vergessen, daß die allgemeinen menschlichen Bestrebungen bei seiner politischen Ansicht der Geschichte zu kurz kamen.

An einem beredten Vertheidiger der Rechte der Menschheit fehlte es nicht. Jean Jaques Rousseau hat sich ihrer angenommen. Wie sehr auch Montesquieu von ihm verehrt wird als ein Mann, welcher wenn irgend einer das politische Leben zu ergründen gewußt hätte, so findet er sich doch in einem beständigen Streite mit ihm, weil Montesquieu nur die positiven Gesetze berücksichtigt habe, wärend er dieselben in einem schreienden Widerspruch mit den Rechten der Menschheit findet [1]).

Die allgemeine Wirksamkeit Rousseau's ist schon früher von uns erwähnt worden. Sein Leben und seinen Charakter zu schildern liegt nicht in unserer Aufgabe, weil die eigenthümliche Verknüpfung seiner Gedanken doch bei weitem mehr einer krankhaft aufgeregten Einbildungskraft, als der ruhigen Entwicklung philosophischer Lehren angehört. Er verwahrt sich dagegen Philosoph sein oder ein System haben zu wollen [2]). Doch ist seine Denkweise aus der Philosophie seiner Zeit hervorgegangen und gleicht jenen empfindlichen Instrumenten, welche zur Messung verborgener Kräfte nicht entbehrt werden können. Da er in der Leidenschaftlichkeit seiner Empfindungen seinen Äußerungen kein Maß zu setzen weiß, dürfen wir auf seine einzelnen Sätze kein großes Gewicht legen. Er liebte das Paradoxe. Aber der allgemeine Gang seiner Gedanken legte rücksichtslos, mit eifernder Beredsamkeit die Schwä-

1) Émile V p. 112 (Éd. stéréot.)
2) Ib. II p. 160.

chen der bestehenden Meinung und Bildung bloß und erregte auch wohl die Ahndung des Bessern. In hohem Grade unpraktisch wurde er von dem kalten Urtheile seiner Zeitgenossen für einen Narren gehalten; er selbst konnte seinen Plänen nur den Namen von Träumereien geben; aber diese Träumereien deckten die Widersprüche in der eklektischen Sammlung bestehender Meinungen, in der Philosophie des gesunden Menschenverstandes auf und weckten die Sehnsucht nach einem Frieden, welchen Rousseau selbst nur in der Einsiedelei zu finden wußte, wärend die Fragen, welche er gestellt hatte, doch nur in der Gesellschaft der Menschen gelöst werden konnten. Er eröffnete wohl Aussichten, aber nur halb; seine wichtigsten Schriften, sein Gesellschaftsvertrag, sein Emil, sind nur Bruchstücke geblieben von Unternehmungen, an deren Ausführung er verzweifeln mußte. Er war nicht Revolutionär, aber sagte die Revolution voraus und hatte sie schon in ihren Regungen empfunden [1]). Die Gedanken, welche er aufregte, sind Vorboten der Dinge, welche kommen sollten.

Der unpraktische Mann hat sich doch fast ausschließlich mit den Theilen der Philosophie beschäftigt, welche am tiefsten in die Einzelheiten der Praxis eingehn, mit der Politik und der Pädagogik. Sein Gesellschaftsvertrag, vom Jahre 1761, und sein Emil, vom Jahre 1762, haben auf Zeitgenossen und Nachkommen eine starke Wirkung ausgeübt. Sie hängen zusammen, doch nur lose; sie ver-

1) Ib. III p. 66. Nous approchons de l'état de crise et du siecle des revolutions.

rathen auch eine allgemeine Ansicht der Geschichte, ja des ganzen Systems unserer Wissenschaften. Man muß die allgemeinen Gesichtspunkte Rousseau's kennen, um seine Unternehmungen in den besondern Zweigen der Ethik zu verstehn.

Dem gesunden Menschenverstande huldigend hat er die Meinungen seiner Zeit angenommen; er ist hierin Eklektiker. Den meisten Einfluß hat Locke auf ihn ausgeübt. Von sinnlichen Empfindungen sollen wir allmälig zu Ideen aufsteigen, welche uns die Verhältnisse der Dinge erkennen lassen; in der Vergleichung derselben sollen wir doch nicht bloß leidend uns verhalten, sondern eigenes Urtheil haben [1]). Die Reflection spielt jedoch in dieser Erkenntnißtheorie nur eine untergeordnete Rolle; ähnlich wie Condillac, sieht Rousseau in ihr nur ein späteres Erzeugniß des Nachdenkens, die Quelle der Philosophie und dessen, was wir Vernunft nennen, und mistrauisch, wie er ist, gegen alle Zuthaten des menschlichen Geistes, sofern sie die einfachsten Bedürfnisse überschreiten, möchte er sie gänzlich beseitigen oder doch möglichst wenig und möglichst spät zulassen. Der Mensch wird durch sie zurückgeführt auf sich selbst, abgesondert von seinen Mitmenschen; sie ist die Quelle der Selbstsucht und gefärbet die edelsten Empfindungen unserer Seele [2]). Um so größeres Gewicht

1) Ib. III p. 86; IV p. 222; 226.

2) Disc. sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes p. 63 (oeuvr. compl. 1790). Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflection est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. Ib. p. 100. C'est la raison qui

legt er nun auf die Empfindungen unserer Menschlichkeit, welche über das Körperliche uns erheben, die Leidenschaften überwinden, das sittliche Leben begründen. Dem Sensualismus nur halb getreu, der Shaftesburischen Schule sich anschließend, nimmt er eine eingeborne Empfindung des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen an, ein Gewissen, einen Instinct, ein inneres Licht, welches uns unsere Pflichten empfinden läßt. Wenn auch alle Ideen uns von außen kommen, so schätzen wir sie doch durch einen innern Act unserer Seele ab, nicht in einem Urtheil, sondern in einer Empfindung. Dieses unmittelbare Gefül der Sittlichkeit macht uns Philosophie und Moral entbehrlich. Wir empfinden, was gut und böse ist, und dies genügt uns [1]. Wenn nun Vorwürfe gegen die Vernunft, die Reflection, die Philosophie von diesem Standpunkte des unmittelbaren Gefühls geschleudert werden, so dürfen wir sie nicht zu ernstlich nehmen. Denn der Vernunft wird auch ein Richteramt über Meinung und innere Empfindung zugestanden und die Wissenschaft des Menschen von sich selbst als die nützlichste Wissen-

---

engendre l'amour propre, et c'est la reflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui même. — — C'est la philosophie qui l'isole.

1) Ém. I p. 69; IV p. 149; 220; 242; 258 sq. La conscience est la voix de l'ame, les passions sont la voix du corps. — — Trop souvent la raison nous trompe, — — mais la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de l'homme; elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps; qui la suit obéit à la nature. Ib. p. 266 sqq. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments: quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous.

schaft gepriesen, von welcher wir nur leider durch die gepriesenen Fortschritte unserer Kenntnisse uns entfernen ließen [1]). Nur zu früh sollen wir jener Wissenschaft nicht nachjagen; sie ist das letzte Ziel des Weisen. An die Erkenntniß der Natur, des Körpers sind wir zuerst gewiesen; sehr viel später entwickelt sich in uns der Begriff des Geistes [2]).

Wir erkennen hieran, daß auch die Gegensätze der Metaphysik von der frühern Philosophie auf Rousseau übergegangen sind. In seinen Meinungen über sie nennt er selbst Samuel Clarke als seinen Hauptführer [3]). Der gewöhnliche Dualismus, welcher Körper und Geist als zwei Substanzen unterscheidet, wird von ihm vertheidigt. Daß der Körper träge ist, läßt ihn auf einen Willen schließen, welcher bewegende Ursache ist; vornehmlich in der Freiheit des Willens, dem Vorzuge des Menschen vor den Thieren, erweist sich die Geistigkeit der Seele. Auch kann Rousseau nicht mit Locke annehmen, daß die Materie denken könnte. Wie der Geist mit dem Leibe verbunden sein könne, sieht er nicht ein; aber die Verbindung ist eine Thatsache. Die Zweckmäßigkeit in den Bewegungen der Natur läßt ihn auf einen vernünftigen, geistigen Gott schließen; wie derselbe zur Materie sich verhalte, ob er sie geschaffen habe oder nur forme, das kümmert ihn wenig. Zu solchen Fragen soll die menschliche Neugier sich nicht verlocken lassen, weil sie unsere praktische Be-

1) Ib. V p. 158; disc. sur l'or. préf. p. 52. In der Gesellschaft wenigstens bedürfen wir der gebildeten Vernunft. Ib. p. 92.

2) Ém. III p. 50; 96; IV p. 194; 197.

3) Ib. IV p. 221.

stimmung nicht berühren[1]). Nur die Frage der Theodicee bringt ihm näher an das Herz. Er ergiebt sich dem Glauben, daß Gott alles gut gemacht und nur die menschliche Freiheit alles verdorben habe[2]). Gott ist gut, gerecht und barmherzig; mit ewiger Verdammung kann er nicht strafen; daß er Gutes und Böses vergelten werde, läßt uns ein künftiges Leben hoffen[3]). So vertheidigt Rousseau den Deismus, ja sogar das Christenthum, wenn es beim einfachen Evangelium der Menschenliebe, bei der Religion des Herzens und der Natur ohne Zuthaten des Aberglaubens stehn bleibt und vor allem das Gesetz der Moral und der Duldung nicht vergißt. Das Christenthum scheint ihm doch mehr für die Menschheit gewirkt zu haben als die gepriesenen Wissenschaften[4]).

Dem Übel, welches die menschliche Freiheit gebracht hat, möchte nun Rousseau abhelfen und untersucht deswegen seinen Ursprung und Fortgang. Ein Abriß der menschlichen Geschichte steht vor seinen Augen, wenn auch nur in schwachen Zügen. Auf zwei Principien beruht alles unser Handeln, auf dem Triebe nach Selbsterhaltung und auf dem natürlichen Mitleiden. Der erstere ist die Quelle der Selbstliebe; das andere der Grund aller geselligen Tugenden, welche die Selbstliebe in den gehöri-

---

1) Ib. IV p. 227 sqq.; 237; 242; 246; 271 sqq.; disc. sur l'or. p. 69 sq.

2) Em. I. in. Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénere entre les mains de l'homme. Ib. IV p. 249.

3) Ib. p. 251; 254.

4) Ib. IV p. 4; 28 sqq.; 34; 42 not.

gen Schranken halten. Wenn Rousseau meint, daß wir hierdurch über den Eigennutz erhoben würden, so entspricht dem doch nicht sein Grundsatz: sorge für dein Bestes mit dem geringsten Übel der Andern [1]). Auch ist es nur scheinbar, als wollte Rousseau alle unsere gesellige Tugenden ausschließlich aus dem verneinenden Princip der sympathetischen Unlust beim Leiden Anderer ableiten. Noch einen andern positiven Naturtrieb zieht er herbei um uns an die Menschheit zu fesseln. Der Geschlechtstrieb begründet die einzige natürliche Gesellschaft, die Familie, das kleine Vaterland, durch welches wir an das große Vaterland uns anschließen. Denn auch der Geschlechtstrieb dehnt alsbald auf größere Kreise seine Wirkung aus. Die Natur bereitet alles mit Weisheit vor; sie erweckt noch vor der Liebe zum andern Geschlechte die Lust am Umgange mit Freunden, die Neigung in Gemeinschaft mit unseres Gleichen zu leben; man fühlt sich zuerst für die Menschheit bestimmt, ehe man sein Geschick mit einer Gefärtin des Lebens verbindet [2]). So werden wir als Glieder der ganzen Menschheit einverleibt und lernen unsere erste Pflicht kennen, die Pflicht menschlich zu sein [3]). Die Natur hat uns also ausgestattet mit allen Trieben, welche die Glückseligkeit der Einzelnen und aller Menschen bereiten können. Sie hat uns aber auch ein gefärliches Geschenk gegeben, die Freiheit der Wahl, welche daraus hervorgeht, daß wir überflüssige Kräfte haben; dies bedingt unsere Fähig-

1) Ib. IV p. 260; 266; disc. sur l'or. p. 39; 99; 101 sq. Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.
2) Contr. soc. I, 2; Ém. IV p. 105; 118; V p. 145.
3) Ém. II p. 92. Hommes, soyez humain, c'est votre premier devoir.

keit uns zu vervollkommnen, sowohl als Individuen, wie als Gattung, fast ohne Grenzen, hat aber auch unser Elend herbeigezogen, weil wir mit dem Nothwendigen uns nicht haben begnügen können [1]. Wohin sind wir nun gekommen? In dem Naturzustande lebten die Menschen ohne Tugend und ohne Laster, nur auf ihre Selbsterhaltung bedacht; es traten Familienverbindungen hinzu, die aber doch nur locker waren; dies war die Jugend der Menschheit. Jeder weitere Schritt hat zwar Einzelne zu größerer Vollkommenheit erhoben, aber das Ganze verschlechtert. In unserer gegenwärtigen gebildeten Gesellschaft ist fast jeder ein geborner Feind des Andern, ein geringstes Maß des Guten gegen eine große Masse des Bösen. Die natürliche Ungleichheit der Menschen bedeutet fast nichts; in der Gesellschaft der Menschen ist die Ungleichheit, welche gegen das natürliche Gesetz ist, zu einer ungeheuern Größe gewachsen. Sie ist die Folge der engern Verbindung unter den Menschen, der Erweiterung ihrer Bedürfnisse, der Einführung des Eigenthums im Besitze des Bodens; Ackerbau und Gewerbfleiß, Korn und Eisen, brachten den Krieg der Armen gegen die Reichen; man mußte Mittel gegen dies Übel suchen; die Gesetze brachten den Reichen neue Hülfsmittel, den Armen neue Noth; das Naturgesetz wurde durch die positiven Gesetze verdrängt. Im Naturzustande war freilich weder Tugend noch Laster; aber jetzt ist mehr Laster als Tugend. Ein allgemeines Übel

1) Ib. II p. 97. Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a des superflues. N'est il pas bien étrange que ce superflu soit l'instrument de sa misere? Disc. sur l'or. p. 71.

beherscht uns; jetzt ist keiner frei; alle bedürfen der Hülfe; jeder ist von den andern abhängig. Der Gewerbfleiß hat die Bedürfnisse der Menschen groß gezogen und den Menschen schwach gemacht. Die Ungerechtigkeit, die Unordnung herscht allgemein, das natürliche Mitleiden hat sich nur noch in einigen großen kosmopolitischen Seelen gerettet[1]). Dies sind die unglückseligen Fortschritte der Menschheit, welche man rühmt; dies ist das Werk des Menschen, ohne welches alles gut sein würde. Es giebt keinen wahren Fortschritt der Vernunft, weil man alles, was von der einen Seite gewonnen wird, von der andern Seite verliert. Die Neuern sind nicht weiter als die Alten[2]).

Bei diesen Sätzen ist man versucht zu meinen, Rousseau hätte alle Hoffnung auf die Fortschritte der Vernunft aufgegeben. Dem ist nicht so. Seine Gedanken über Erziehung und Staat zeigen, daß er Mittel sucht der Unordnung in der menschlichen Gesellschaft abzuhelfen. Er hofft, daß die Vortheile der Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft mit den Vortheilen des Naturzustandes sich vereinigen lassen, daß man durch den Staat menschlich gebildet über den Instinct des Wilden zur Tugend sich erheben könne ohne den Lastern der Civilisation zum Raube zu werden[3]). Wenn wir nur sagen könnten, daß seine

1) Disc. sur l'or. p. 65; 93; 110; 130 sqq.; 140 sqq.; 146 sqq.; 170; 179.

2) Ém. IV p. 241; 249. Otez nos funestes progrès, otez nos erreurs et nos vices, otez l'ouvrage de l'homme et tout est bien. Ib. IV p. 107. Il n'y a point de vrai progrès de raison dans l'espece humaine, parceque tout ce qu'on gagne d'un coté on le perd de l'autre.

3) Ib. II p. 105. On réunirait dans la république tous les

Entwürfe weniger den Charakter romanhafter Träume an sich trügen.

Seine Schrift über die Erziehung giebt sich sogar in der Form eines halben Romans, in welchem die Unwahrscheinlichkeiten gehäuft sind. Dennoch bietet sie auch gute Grundsätze, welche nicht ohne Nachwirkung geblieben sind. Rousseau bezieht sich dabei oft auf Locke; indem er gegen ihn streitet, sucht er seinen Grundsätzen nur eine allgemeinere Fassung, seinen Folgerungen nur größern Zusammenhang zu geben. Die Erziehung nicht eines Edelmanns, sondern eines Menschen will er lehren. Aber im härtesten Gegensatz gegen die gewöhnliche Übung und gegen die nothwendigen Bedingungen unseres Lebens stehen seine Vorschriften und das Beste in ihnen verdirbt er, indem er in leidenschaftlichem Haß das Gute verkennt, welches in der Gesellschaft der Menschen sich vorfindet. Wie Locke verlangt er eine natürliche Erziehung; auch sollen sich die natürlichen Erzieher, der Vater und die Mutter, von ihrer Pflicht die Kinder zu erziehen nicht lossagen [1]. Wie Locke verwirft er nun auch die öffentliche Erziehung und die öffentlichen Schulen; ja er möchte seinen Zögling fast ganz von den verdorbenen Menschen absondern, bis er zur Reife seines Urtheils gekommen ist. Man muß viel Kunst anwenden um zu verhüten, daß der Mensch in der Gesellschaft nicht ganz verkünstelt werde [2]. Zu den Kün-

---

avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'éleve à la vertu. Contr. soc. I, 8.

1) Ém. I p. 6; 31.

2) Ib. IV p. 52.

ſten des Erziehers gehört es auch, daß der Zögling in dem Glauben erhalten werde, als wäre er sein eigener Herr und der Erzieher ihm untergeben [1]). Ähnliche Künste des frommen Betrugs werden dem Erzieher auch sonst empfolen, so wie denn diese ganze künstliche Erziehungsweise auf einer Art von Betrug beruht, in welchem man dem Zöglinge sein Verhältniß zu der Gesellschaft, welcher er ursprünglich angehört, außer den Augen zu rücken sucht. Um nemlich der Freilassung entgegenzuarbeiten, in welcher er mit Locke das Ziel der Erziehung sieht, möchte Rousseau auch jede Herrschaft der Gewohnheit, der Autorität und des Vorurtheils von seinem Zögling fern halten [2]). Rousseau geht hierbei von der Überzeugung aus, daß die Jugend in der Erkenntniß des Menschen sich nicht würde zurechtfinden können [3]). Die meisten seiner Vorschriften arbeiten darauf hin die Jugend so lange als möglich vor der Ansteckung des Lasters und der Vorurtheile zu bewahren. Man soll den Kindern nicht Worte, sondern Ideen, sinnliche Anschauungen beibringen, sie alles aus eigener Erfahrung lernen lassen [4]), als wenn sie die Zeichen der Natur besser zu verstehen wüßten als die Zeichen, welche durch die Gedanken der Menschen hindurchgegangen sind. Gegen das Lernen aus Büchern wird natürlich noch mehr geeifert; aus dem Buche der Natur soll man lernen, denn die Bücher der Menschen lügen [5]). Auch über Ge-

1) Ib. II p. 181.
2) Ib. II p. 62; 106; IV p. 203.
3) Ib. III p. 49 sqq.
4) Ib. I p. 86; II 120.
5) Disc. sur l'or. p. 52.

schichte und Religion sollen wir erst sehr spät unterrichtet werden; was würde es einbringen als nur Vorurtheile, wenn wir unverständliche Dinge zu hören bekämen [1]. Wenn es möglich wäre, so würde Rousseau vermeiden, daß sein Zögling auch nur mit seinem Erzieher in Verkehr durch Worte trete. Er nennt seine Erziehungsmethode die unthätige; sein Zögling soll vielmehr der Zögling der Natur sein. Wir sollen die Natur wirken lassen um ihre Werke nicht zu verderben [2]. Vortreffliche Vorschriften um der Vielthuerei der Menschen entgegenzuarbeiten. Welches ist denn nun aber die Freiheit, zu welcher erzogen werden soll? Dadurch daß der Zögling in der Gesellschaft der Menschen sich zurechtfinden gelernt hat, wird sie schwerlich gewonnen werden. Der Zweck der Erziehung, lehrt Rousseau, fällt mit dem Zwecke des Lebens zusammen. Wie Geuliner findet er die wahre Freiheit darin, daß wir nichts weiter wollen, als was wir können; dann werden wir auch nichts anderes thun, als was uns gefällt. Hieraus fließen alle Regeln der Erziehung. Aber nicht die Überwindung aller Leidenschaften durch die Vernunft bahnt hierzu den Weg; denn Leidenschaft läßt sich nur durch Leidenschaft überwinden [3]. Nur die Leidenschaften, welche nicht den natürlichen Begierden dienen, welche in den Ausschweifungen der Einbildungskraft, in den eingebildeten Bedürfnissen des geselligen Le-

---

1) Ém. IV p. 154; 190 sq.

2) Ib. II p. 153; 176; 179. Mon élève ou plutot celui de la nature.

3) Ib. IV p. 73. On n'a de prise sur les passions que par les passions.

bens gegründet sind, sollen wir nach dem Maße unserer Kräfte regeln lernen, damit wir nichts mehr wollen, als wir können [1]. Wir sind alle Sklaven der Nothwendigkeit, der Natur und unserer Verhältnisse; aber wir sollen den starken Geist gewinnen, welcher uns über die Nothwendigkeit erhebt, indem er sich ihr unterwirft und dadurch die innere Freiheit behauptet. Auch durch die ungünstigsten Verhältnisse kann sie nicht geraubt werden [2]. Es ist die Entsagung der Stoiker, zu welcher Rousseau uns erziehen möchte. Die Naturgewalt schadet der innern Freiheit nicht; nur die Ausartung der geselligen Zustände und ihre Ansteckung haben wir zu fürchten. Gäbe es nur ein Mittel das allgemeine Gesetz der Gesellschaft der Unbeugsamkeit des Naturgesetzes gleich zu machen, so würden wir an unserer Freiheit keinen Schaden leiden können [3].

Wir sehen, wie wenig diese Erziehungslehre verspricht; von der Entwicklung der Vernunft in der Gemeinschaft der Menschen hofft sie nichts; durch Erziehung die Gesellschaft der Menschen zu bessern will sie wenigstens nur sehr im Einzelnen unternehmen. Glücklicherweise ist Rousseau nicht so folgerichtig, daß seine allgemeinen Grundsätze alles, was er vorschreibt, verderben sollten. Er hat besondern Fleiß auf

1) Ib. II p. 94 sqq.; p. 102 sq. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plait. Voila ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les regles de l'éducation vont en découler. Zu den Leidenschaften der Einbildungskraft gehört auch der Ehrgeiz, der deswegen nicht genährt werden soll, obwohl Rousseau ihn selbst als Erziehungsmittel zuweilen anräth.

2) Ém. et Sophie p. 213 sq.

3) Ém. II p. 105.

die Unterscheidung der Perioden in der Erziehung gewandt, indem er einschärft, daß wir immer die natürliche Reife abwarten und nichts übereilen sollen. Auch hierin sind seine Vorschriften übertrieben; er spricht zuweilen, als wollte er, wir sollten die Zukunft ganz aus den Augen setzen, um nur der Gegenwart zu leben [1]). Er sondert auch die Perioden der Erziehung zu sehr von einander, indem er das Kind fast wie ein reines Naturprodukt betrachtet und die Vernunft erst spät erwachen läßt [2]). Nicht weniger findet sich Fehlerhaftes und Schwankendes in seiner Bestimmung der Perioden; wie er denn die Periode der Sprachentwicklung zwar für sehr wichtig hält [3]), aber aus Scheu vor leeren Worten vernachlässigt, und die erste Erziehung, wo möglich noch vor der Geburt, zu hoch anschlägt [4]), durch deterministische Grundsätze verleitet. Doch lenkt er auch ein, indem er bedenkt, daß die Erziehung zu ihrem einzigen Zwecke habe uns die Pflichten des Menschen kennen zu lehren und daß diese im frühen Alter nicht gelehrt werden können, weil dazu die Entwicklung des Geschlechtstriebes gehört; daher wird nun die Erziehung nach Eintritt der Mannbarkeit für die wichtigste gehalten [5]). Man begreift nun, weswegen Rousseau hauptsächlich nur zwei Perioden der Erziehung berücksichtigt, vor und nach der Mannbarkeit und dabei nur noch

1) Ib. II p. 91; V p. 28.

2) Ib. II p. 114; 154.

3) Ib. II in.

4) Ib. I p. 6 not. La premiere éducation est celle qui importe le plus. Ib. I p. 37; 63; 66.

5) Ib. IV p. 100; 143.

ein Hauptgewicht auf die Uebergangsperioden legt, welche zwischen der Kindheit und dem mannbaren Alter, zwischen der Mannbarkeit und dem Eintritt in das bürgerliche Leben liegen.

In der Erziehung der ersten Kindheit herscht vorzugsweise die Methode der Unthätigkeit. Wir sollen die Kinder ihren natürlichen Trieben überlassen, nichts lehren, was sie von selbst lernen können; sie sollen selbst erfinden. Vortrefflich sind die Vorschriften, daß man mehr Uebung als Lehren gebrauchen, daß man vor dem Lehren Verlangen zum Lernen einflößen solle [1]. Aber Rousseau sieht auch im Kinde mehr das Thier als den Menschen; ja er kann uns rathen, daß wir das Temperament wecken, die Vernunft zurückhalten und dadurch den Zwiespalt zwischen beiden vermeiden sollen, so wie er auch die Selbstliebe zuerst großziehen will um alsdann auf sie die Liebe zu Andern um so sicherer zu gründen [2]. Mit dem Körper nicht mit dem Geiste sollen wir anfangen, wiewohl Rousseau sonst besser einsieht, daß der Körper nicht ohne den Geist geübt werde [3]. Indem das Kind seinen Trieben überlassen wird, soll es freilich nicht verweichlicht werden, vielmehr leiden zu lernen, ist eine der ersten Aufgaben der Erziehung; aber fast alle seine Leiden soll das Kind sich selbst verursachen, nichts von ihnen soll aus seinen gesellschaftlichen Verhält-

1) Ib. I p. 16; II p. 89; 175; III p. 8.

2) Ib. IV p. 45. Le tempérament précede toujours la raison. C'est à retenir l'un et à exciter l'autre que nous avons jusqu'ici donné tous nos soins, afin que l'homme fut toujours un, le plus qu'il était possible. Ib. IV p. 149.

3) Ib. IV p. 194.

nissen fließen 1). Rousseau giebt nun gute Vorschriften, wie der Gebrauch der Sinne geübt, wie daraus selbst eine Anschauung geometrischer Verhältnisse gewonnen werden könne 2). Dies ist seine Methode Zeit zu verlieren um Zeit zu gewinnen. Inzwischen hat er doch auch in dieser Periode des kindischen Müssiggangs Gelegenheit gefunden Lust am Lesen und Schreiben und Uebung in diesen Künsten zu erwecken. Künstlich genug bereitet er seinen Zögling für schwerere Arbeiten vor. Mit dem 12. und 13. Jahre soll nun eine Zeit beginnen, wo die Kräfte stärker sind, als es die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse verlangt. Diese muß zur Einsammlung von Kenntnissen und zur Einübung von Fertigkeiten benutzt werden. Da soll der Zögling nützliche Sachen kennen lernen; die Natur wird sein Studium; von unnützem Wortkram, von Sprachkunde soll er verschont bleiben. Die Hauptsache ist ihm Liebe und Methode für die nützlichen Wissenschaften einzuflößen; alles anders wird sich unter den listigen Anschlägen des Erziehers von selbst finden 3). Auch Künste der Handwerker sollen gelernt werden; denn jeder müssige Bürger ist ein Schelm; wir sind unsere nützliche Arbeit der Gesellschaft schuldig; wir wissen nicht, ob wir sie nicht einmal brauchen werden 4). Alles dies aber muß bis zum 15. Jahre, wo die Mannbarkeit eintritt, abgethan sein. Man darf keine Zeit verlieren 5).

1) Ib. II p. 88.
2) Ib. II p. 208 sqq.; 237.
3) Ib. III p. 2 sqq.; 16.
4) Ib. III p. 68.
5) Ib. IV p. 74.

Mit einem neuen Bedürfnisse tritt auch eine neue Schwäche ein. Die Regungen des Geschlechtstriebes lassen seine verderblichen Folgen fürchten, welche er zwar nicht im natürlichen Zustande, aber in der Gesellschaft der Menschen nach sich zu ziehen pflegt [1]). Die Sorge des Erziehers darf hier nicht aufhören. Rousseau läßt nun wieder wie beim Beginn der ersten Periode eine Zeit eintreten, wo der Natur ihr Lauf gelassen werden soll und der Erzieher wenigstens scheinbar unthätig sich verhält. Er soll nur die Unschuld so lange als möglich zu erhalten suchen [2]) und Erfahrungen herbeiführen, welche die erwachten, zur Geselligkeit und Menschlichkeit ziehenden Triebe beschäftigen und bilden können. Zuletzt waffnet er seinen Zögling mit einem Ideal des Weibes. Hierbei geht Rousseau in eine Vergleichung des männlichen und weiblichen Geschlechts ein und giebt Regeln auch für die Erziehung des weiblichen Geschlechts [3]). Was er jedoch hierüber sagt, ist nur flüchtig entworfen. Mit dem weiblichen Ideale bewaffnet soll alsdann Emil in die Welt eingeführt werden; sein Erzieher soll ihn durch Belehrung und Erfahrung die Verhältnisse der Gesellschaft erkennen lassen. Die Gesellschaft ist die Pariser Welt, diese Lehrzeit noch kürzer, als die erste. Wenn Emil im 20. Jahre in die Welt eingeführt wird, in einem Jahre wird er sie begriffen haben [4]); aber auch mit Abscheu sie fliehen. Doch damit ist die Erziehung noch nicht vollendet; die Wahl der Gat-

1) Disc. sur l'or. p. 103 sqq.
2) Ém. IV p. 111; 140.
3) Ib. V p. 133.
4) Ib. IV p. 74.

tin steht noch bevor, und nachdem der Erzieher sie geleitet hat, muß Emil auf Reisen geführt werden, um in der größern Welt auch die Wahl für Gründung seines Hauswesens treffen zu können. Hierbei lernt er nun erst die verschiedenen Verfassungen der Staaten kennen und findet sie alle gleich schlecht. Die Liebe zu seinem Vaterlande soll ihn doch an die Heimath fesseln. Rousseau unterrichtet uns nun auch weiter über die Schicksale des wohlerzogenen Mannes, aber freilich nur unvollständig, weil die Erzählung in der Mitte abbricht. Was er erzählt, ist trostlos. Er hat einen Menschen erziehen wollen, ohne Rücksicht auf Vaterland, bestehende Sitten und Verhältnisse; ist es zu verwundern, daß er untergeht oder nur durch seine stoische Entsagung sich zu retten weiß? Bei der radicalen Umbildung der Erziehung, welche er vorschlägt, bekennt er sich zu der Ueberzeugung, daß wenn man in das bestehende Böse etwas Gutes brächte, dies nichts weiter hieße, als es dem Verderben opfern [1]. Sein Erziehungsplan ist ein Hirngespinst, weil er den Erzieher wie den Erzogenen aus dem wirklichen Zusammenhange der Menschheit hinaussetzt.

Zwischen der Pädagogik und der Politik Rousseau's wissen wir keinen andern Zusammenhang zu ersinnen, als die Meinung, welche Helvetius ihm entgegenstellte, daß die Besserung nicht vom Einzelnen, sondern vom Ganzen ausgehn müßte. Rousseau glaubt einen Ausweg gefunden zu haben, durch welchen der Zerrüttung der Gesellschaften abgeholfen werden könnte. Sein Plan scheint sehr ein-

1) Ib. préf. p. 3.

sich. Er geht von der Vertragslehre aus, obwohl es für ihn noch ganz besondere Schwierigkeiten hat einen Vertrag als sittlich bindend zu denken; denn der Wille, lehrt er, kann sich keine Fesseln für die Zukunft geben[1]). Wir erinnern uns dabei an die Zweifel, welche auch Hume gegen die Vertragstheorie angeregt hatte. Sie greifen in Rousseau's Politik tief ein. Nur der Vortheil kann uns zum Vertrage bewegen. Daher ist jeder Vertrag ohne gegenseitigen Vortheil unmöglich und der Vertrag zur Sklaverei ungültig, ebenso wie der Staatsvertrag kein Gesetz auflegen kann, welches das Volk nicht jeder Zeit zu seinem Vortheil brechen könnte[2]). So kann nur die fortdauernde Noth unsern Vortheil in der Gesellschaft der Menschen zu suchen den Staatsvertrag aufrecht erhalten. Deswegen setzt Rousseau auch die natürliche Familienverbindung der vertragsmäßigen Verbindung durchaus entgegen[3]). Bei dieser wird vorausgesetzt, ein jeder werde die Einsicht haben, daß die bürgerliche Gesellschaft seinem Vortheil diene. Wenn daher der Vertrag, durch welchen der Staat zusammentritt, auch nicht ausdrücklich ausgesprochen werden sollte, so besteht er doch durch eine stillschweigende Uebereinkunft, weil er in der Natur der Dinge gegründet ist. Sein Inhalt ist, daß jeder seine Person und seine ganze Macht unter die Leitung des allgemeinen

---

1) Contr. soc. II, 1. Il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir. Ib. III, 11. La loi d'hier n'oblige pas aujourd'hui.

2) Ib. I, 4; 7. Il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre.

3) Ib. I, 2.

Willens stellt und daß jeder dafür als unabtrennbares Glied des Ganzen behandelt wird [1]). Jeder erhält hierdurch erst ein sicheres Eigenthum, obwohl dasselbe dem Gesammtwillen unterworfen bleibt; jeder wird durch den Gesammtwillen gezwungen, aber nur gezwungen als dem souveränen Gesammtwillen angehörig frei zu sein [2]). Die Gleichheit der Menschen wird dadurch nicht aufgehoben, sondern wiederhergestellt. Der Zweck des Staates ist eben nur Freiheit und bürgerliche Gleichheit, weil alle in gleicher Weise als Bürger zählen und zwar dem Staate unterthan sind, aber auch dem Souverän, dem Volke, angehören und mit freiem Willen den Vertrag schließen [3]). Der Vertrag geht nur auf die Vereinigung zum Staate; doch ist darin der Vertrag zur Unterwerfung miteingeschlossen. Wer sich nicht anschließen will, kann auswandern. Nur dieser Urvertrag verlangt auch Einstimmigkeit. Nachdem jedoch die Vereinigung beschlossen ist, bindet die Mehrheit der Stimmen in der Gesetzgebung. Dadurch wird die Gegenpartei in ihrer Freiheit nicht gekränkt; sie hat nur in ihrer Meinung über den Willen des Ganzen sich geirrt; jetzt aber besser belehrt, wird sie auch ihrem Willen folgen, welcher nur darauf gehen kann den Willen der Gesammtheit als Gesetz zu achten [4]).

---

1) Ib. I, 6. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la supreme direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

2) Ib. I, 7; 8; 9; II, 4.

3) Ib. I, 6; 9; II, 11.

4) Ib. III, 16; IV, 2.

Man fühlt, daß hier die Schwierigkeiten des Gesellschaftsvertrags beginnen. Wir fragen nicht, wie Rousseau es rechtfertigen kann, daß ein Theil der Menschheit von dem Ganzen sich loslöst, indem er durch den Vertrag als ein Ganzes sich abschließt. Aber daß die Freiheit der Bürger unangetastet bleibe, wenn sie ihre Ueberzeugung, selbst in der Religion, aufgeben müssen um der Meinung der Mehrheit zu folgen, davon können wir uns nicht überreden. Ohne Zweifel entschädigt es nicht, daß dem Volke die Freiheit bleiben soll, in jedem Augenblick sich wieder aufzulösen [1]. Gar zu fein ist die Unterscheidung, welche zwischen dem Willen Aller und dem allgemeinen Willen gemacht wird; jener, der Wille der Mehrheit kann irren, wenn auch dieser unfehlbar sein soll [2]. Wenn wir nun jenem uns unterwerfen müssen, werden wir da nicht gezwungen gegen unsere bessere Ueberzeugung zu handeln? Daß wir dabei noch frei bleiben sollen, weil wir nun eine andere Ueberzeugung von dem Willen der Gesammtheit gewonnen haben, ist eine leere Täuschung; denn der Wille, welchem wir gehorchen müssen, ist eben nicht der Wille der Gesammtheit, sondern nur der Mehrheit. Aber überdies Rousseau will, daß zur Ermittlung des Gesammtwillens Gesetze gelten sollen für die rechtmäßigen Volksversammlungen, und sagt uns nicht, wie solche Gesetze die Zukunft binden können [3]. Auch den Verbrecher will er strafen lassen bis zum Tode, weil er als Rebell und Verräther am Vaterlande, als Feind des Staats angesehn

1) Ib. III, 18.
2) Ib. II, 3.
3) Ib. III, 13; IV, 8.

werden könne [1]). Dies steht im schreiendsten Widerspruch mit der Annahme, daß jeder frei bleibe, indem er dem Gesammtwillen sich unterwerfe.

Aber diese Schwierigkeiten sind gering gegen andere, welche aus dem Streite zwischen der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt hervorgehn. Rousseau denkt ihn zu schlichten, indem er die letztere der erstern völlig unterwirft. Die gesetzgebende Gewalt soll beim Volke bleiben; für die Ausführung aber bedarf es besonderer Werkzeuge. Wie der Wille zur Handlung, wie die Seele zum Leibe verhalten sich diese beiden Gewalten. Die Regierung ist nur zur Vermittlung zwischen dem Souverän und den Unterthanen; sie ist nur Dienerin und hat zu gehorchen; in jedem Augenblick kann ihr Auftrag zurückgenommen werden und der Gesellschaftsvertrag ist gebrochen, so wie jemand anders als der Gesammtwille die Souveränetät sich anmaßt [2]). Daher ist auch die Souveränetät unübertragbar und untheilbar, unzerstörbar und immer gerecht, weil es keinen höhern Willen giebt und sie immer nur das Wohl der Gesammtheit wollen kann [3]). Aber etwas anderes als Gesetze kann das souveräne Volk auch nicht beschließen. Denn eine jede Ausführung des Gesetzes trifft einen einzelnen Theil des Volkes und über einen solchen kann das Gesammtvolk nichts bestimmen, weil sich dabei das Volk theilen würde in den Theil, welcher bestimmte, und den andern Theil, welcher bestimmt würde, so daß dadurch der Gesammtwille aufgehoben

1) Ib. II, 5.
2) Ib. II, 6; III, 1; 10; 18.
3) Ib. II, 1; 2; 6; IV, 1.

wäre. Alle Bestimmungen der Gesammtheit gehen daher nur auf die Gesammtheit und sind deswegen allgemeine Gesetze [1]). So kann das Volk auch beschließen, daß eine ausführende Gewalt sei, kann sie aber nicht einführen, weil dadurch Personen bestimmt werden würden. Aus dieser Verlegenheit zieht sich Rousseau nur durch eine plötzliche Verwandlung, in welcher das souveräne Volk in eine Demokratie sich umsetzt und die ausführende Gewalt selbst übernimmt [2]), obgleich dies seiner Natur zuwider sein soll. Nun ist er freilich der Demokratie nicht ohne Beschränkungen geneigt; er meint, sie möchte eine Verfassung für Götter, aber nicht für Menschen sein; sie passe besonders nicht für große Staaten. Er sucht auch ein mittleres Verhältniß herauszurechnen zwischen der Größe des Staats und der Zahl der Regierungsglieder, wobei er jedoch die Verschiedenheit der Umstände berücksichtigen muß und den Grundsatz Montesquieu's geltend macht, daß über die beste Verfassung im Allgemeinen sich nichts bestimmen lasse [3]). Aber die Maßregeln, welche er zur Aufrechterhaltung der Freiheit für nothwendig hält, gehen doch durchaus auf die Demokratie hin. Damit der Souverän seine Macht nicht verliert, muß sich das ganze Volk versammeln; dies ist möglich gewesen; warum sollte es nicht

1) Ib. II, 6.

2) Ib. III, 17. Une conversion subite de la souveraineté en democratie; en sorte que sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens, devenus magistrats, passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'execution.

3) Ib. III, 3; 4; 9.

noch möglich sein? Und doch muß Rousseau eingestehn, daß es fast unmöglich, auch im strengen Sinne nie wirklich gewesen ist; ja er sieht sogar die Sklaverei nicht für verwerflich an, um es doch einigermaßen möglich zu machen [1]. Um seine Macht nicht einzubüßen darf der Souverän auch keine Vertretung für sich eintreten lassen; Vertreter des Volkes können keine bindende Gesetze geben; geschehen ist es um die Freiheit, wenn man sie zuläßt [2]. Das Volk also muß sich versammeln um Gesetze zu geben, und nicht allein hierzu; vielmehr so wie es versammelt ist, hört alle andere Obrigkeit auf; ausdrücklich sollen jeder Versammlung die Fragen vorgelegt werden, ob die Form, ob die Personen der Regierung bleiben sollen [3]. Also immer wieder muß die gesetzgebende Versammlung in eine demokratische Verwaltung sich umsetzen.

Nach der ersten Ankündigung Rousseau's sollte man glauben, er wollte eine Verfassung vorschlagen, wie sie unter den gegenwärtigen Menschen möglich wäre [4]; aber es ist nicht so. Die Freiheit, erklärt er, ist nicht überall möglich; nicht mit jedem Clima verträgt sie sich, noch weniger mit unsern verdorbenen Sitten. Corsica, meint er, möchte das einzige Land in Europa sein, wo man gute Gesetze geben könnte [5]. Die gesetzmäßige Verfassung, welche er fordert, welche Freiheit gewähre, weil sie dem

---

1) Ib. III, 12 sq.; 15.

2) Ib. III, 15. A l'instant qu'un peuble se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus.

3) Ib. III, 14; 18.

4) Ib. in.

5) Ib. II, 10; III, 8.

Naturgesetze an Nothwendigkeit gleich komme, ist ein Ideal, welches er nur mit einigen Zügen aus der Wirklichkeit versetzt hat, um es weniger unausführbar erscheinen zu lassen. Von der Wirklichkeit sticht es noch immer stark genug ab, um sie verdammen zu können. Rousseau meint, sehr wenige Völker hätten Gesetze [1]). Er hätte sagen können, nach seinem Begriff des rechtmäßigen Gesetzes hätte niemals ein Volk Gesetze gehabt. Dennoch hat er darüber gesonnen, wie sein Ideal zur Ausführung kommen könnte. Er meint, durch ein Bündniß kleiner Republiken. Er wollte dies ausführen, fand aber, daß dies Werk seine Kräfte übersteige [2]). Sein Ideal soll eben seine Hoffnungen aussprechen von der weitern Entwicklung der menschlichen Geschichte. Er hofft noch ein Fortschreiten der Menschheit; aber seine Ansichten über dasselbe sind sehr beschränkt. Das, worin die Fortschritte der Menschheit am deutlichsten sich zeigen, das Wachsen der menschlichen Bildung in Wissenschaft und Kunst, erscheint ihm nur als Entartung; in der Entwicklung der positiven Religion sieht er nur Aberglauben, in den positiven Gesetzen Gesetzlosigkeit, in den bestehenden Staaten Verwilderung. Sollte man es glauben von einem Manne, welcher doch der Überzeugung war, daß die Ordnung der Natur auch über die verkehrten Einrichtungen der Menschen immer siegreich bleiben werde [3])? Es ist eben ein Zwiespalt in ihm. Keiner hat lauter, als er, das Geschrei nach Natur erhoben; keiner

1) Ib. III, 15.
2) Ib. avert.; 15 p. 180 c. not.
3) Ib. III, 8.

stärker die Allmacht der Natur gepriesen; aber dennoch scheint ihm die menschliche Gesellschaft gegen die Natur sich empört zu haben. Die Gebräuche der Menschen scheinen ihm unnatürlich; ganz ernstlich kann er uns anrathen das Gegentheil des Gebräuchlichen zu thun; dabei würden wir gut fahren 1). Wir sehen, der gesunde Menschenverstand ist bei ihm zerfallen mit sich selbst.

Bis wohin hatte man sich verirrt? An alle Ergebnisse der bisherigen Bildung hatte man zu zweifeln begonnen. Man hatte geglaubt eine Philosophie herstellen zu können, welche von aller Autorität sich frei gemacht hätte, nicht nur des Christenthums, sondern auch der alten Wissenschaft. In dem Ansehn der Alten sah man nur das Vorurtheil; um es prüfen zu können glaubte man es abthun zu müssen. Man wollte nur der Vernunft folgen. Was sage ich, der Vernunft? Auch die Vernunft war verdächtig geworden; nur der Natur wollte man folgen. An die Stelle der alten waren neue Autoritäten getreten; sie schienen besonders in der Kenntniß der Natur vorgedrungen zu sein. Aber was hilft uns diese Kenntniß, wenn wir mit verdorbenen Sitten in das Verderben stürzen? Gewiß, wenn man sich umsieht, was denn die neuere Philosophie von sichern Ergebnissen gebracht hatte, man wird in den sensualistischen und naturalistischen Systemen, so wie in den Schwankungen des Eklekticismus, welche das philosophische Jahrhundert gebracht hatte, nur eine große Leere verspüren. Alles schien

1) Ém. II p. 124. Prenez le contrepied de l'usage, et vous ferez toujours bien.

sich in einen weiter und weiter um sich greifenden Zweifel aufzulösen.

Zweifel pflegen sich beim Ablauf einer Periode einzustellen; sie verkünden die Unzufriedenheit mit dem, was ist, das Verlangen nach etwas Besserem, welches man ahndet. Seitdem ist nun auch in der Philosophie manches anders geworden und besonders die neueste Deutsche Philosophie hat ein strenges Gericht über die Philosophie des 18. Jahrhunderts gehalten. Was an ihre Stelle gesetzt worden, flößt uns doch kein solches Zutrauen ein, daß wir damit die Sache für abgethan halten könnten. Wir fürchten die Unbeständigkeit der menschlichen Meinung, welche in das äußerste Gegentheil sich zu werfen pflegt. Eine gar schöne Sache wäre es, wenn uns die Geschichte selbst einen Faden an die Hand gäbe, an welchem wir uns in unserm Urtheil über die Leistungen der neuern Zeit zurecht finden könnten.

Aber gar zu verschlungen sind die Bahnen der neuern Philosophie. Sie hat sich fast in beständigen Gegensätzen bewegt; als sie auf ihrem Höhenpunkte stand, war es doch nur eine Harmonie strebender und widerstrebender Elemente, was ihr die Welt darstellte, und als sie hiermit sich nicht zufrieden geben konnte, wußte sie nur in gewaltsamer Weise eine Einheit der Wissenschaft unter der Herrschaft der natürlichen Nothwendigkeit zusammenzuzwingen. Und dennoch, wenn wir den Verlauf des Ganzen überblicken, können wir kaum daran zweifeln, daß sie diesen Endpunkt von Anfang an im Auge hatte. Nur werden wir hinzusetzen müssen, daß er sich unbefriedigend in sich selbst zeigte und daß die eklektischen Gedanken, welche er neben sich zurückließ, den Beweis liefern, daß

er nicht alle Ergebnisse der frühern Zeit zu vereinigen gewußt hatte.

Gehen wir von den Zeiten aus, wo die Gedanken der neuern Philosophie eine festere Gestalt annahmen, so sehen wir Bacon und Hobbes bemüht alles auf die Erfahrung, ja auf das Urtheil des Sinnes zurückzuführen. Sie beachteten nur die Aussagen des äußern Sinnes. Ihre Lehren würden sich völlig dem Naturalismus zuwenden, wenn sie nicht doch die übernatürliche Erkenntniß der Theologie, gleich viel mit welcher Aufrichtigkeit, zu achten hätten. In der Philosophie aber sollte nur die natürliche Erkenntniß gelten. Die natürlichen Wege der Forschung, welche sie empfalen, haben nun in der Philosophie eine unbestrittene Bahn sich gebrochen. Alles verlangte nach einer natürlichen Logik, nach einem natürlichen Rechte und Staate, nach einer natürlichen Religion und Sitte, nach einer natürlichen Erziehung, ja nach einer natürlichen Kunst. Die größte Einfachheit dachte man so zu erreichen. War es wohl zu erwarten, daß neben dieser naturalistischen Richtung das Ansehn der übernatürlichen Erkenntniß sich behaupten würde? Sehr bald hatten die Freidenker es beseitigt. Das System der Natur erscheint uns als der natürliche Endpunkt aller dieser Bestrebungen.

Aber zu kurz war der Anlauf, welchen Bacon und Hobbes genommen hatten. Sie hatten das Ansehn der Mathematik und ihrer Methode nicht erschüttern können und nicht erschüttern wollen; mit ihnen waren die allgemeinen Grundsätze in Ansehn geblieben; die Naturforschung bedurfte der Hülfe der Mathematik; durch die An-

wendung der mathematischen Methode hoffte man auch die Philosophie zu einem sichern Schluß zu bringen. Da erhob sich die Cartesianische Schule, bis über Leibniz hinaus vom größten Einfluß, eine etwas verwickelte Lehrart bringend, nicht frei von Hypothesen; in den mannigfaltigsten Wendungen und selbst durch die Gegensätze, welche sich in ihr offenbarten, hat sie die reichsten Anregungen für die Forschung gebracht. Doch schon in ihrem Beginn gab sie zu erkennen, daß sie gegen die Macht einer überlegenen Gegnerin sich wehrte. Sie stritt für den Rationalismus gegen den Sensualismus, ausgehend von einer Thatsache, dem Cartesianischen Grundsatze, ich denke, also bin ich. Auf ähnliche Thatsachen, welche aus innerer Anschauung gewiß wären, berief man sich für alle angebornen Begriffe. Zuweilen hat man daran gedacht die Zahl dieser Anschauungen zu bestimmen, aber doch nie ernstlich es unternommen. Selbst die Anschauung des Unendlichen wurde dem Geiste zugeschrieben und mußte zur Rechtfertigung der Lehren über Gott dienen. Aber das Unendliche wußte man kaum vom Unbestimmten zu unterscheiden. Es war eben nur eine unbestimmte Reihe innerer Erfahrungen, welche man zu keinem System bringen konnte, was den Grund der Erkenntniß abgeben sollte. Worauf nun aber diese Berufung auf die innere Anschauung der Seele hauptsächlich führte, das war die Unterscheidung des Geistes und des Körpers, welche seitdem die Untersuchungen der Philosophen bewegt hat.

Es ist ein metaphysischer Grundsatz, welcher in ihnen herscht. Die Attribute der Substanz sollen ihr Wesen bestimmen. Die gewöhnliche Meinung ist, daß wir zwei

Arten der Substanz unterscheiden sollen, weil wir zwei Arten der Erscheinungen durch die Erfahrung beglaubigt finden, das Denken und die Ausdehnung, jenes das Attribut des Geistes, dieses das Attribut des Körpers. Sie mußte um die Verbindung beider Substanzen besorgt machen. Wenn Descartes annahm, daß beide unmittelbar auf einander wirken, so konnten dagegen Bedenken nicht lange ausbleiben. Der Occasionalismus und die Lehre von der prästabilirten Harmonie waren hiervon die natürlichen Folgen. Als Hypothesen konnten sie kein Genüge gewähren. Wenn man nicht zum Materialismus oder Idealismus greifen wollte, gewöhnte man sich darum die Frage nach der Verbindung zwischen Körper und Geist als ein unlösbares Problem zu betrachten.

Ohne Zweifel hat die scharfe Unterscheidung des Körpers und des Geistes fruchtbare Anregungen für die Psychologie und die Körperlehre abgegeben; aber man wird auch nicht übersehen können, daß es mit den metaphysischen Grundsätzen, welche hierbei zur Sprache kamen, nur schwach bestellt war. Dies hat die neuere Philosophie selbst hinlänglich zur Anschauung gebracht. Der Substanz legte man außer ihren Attributen Modificationen bei; aber den Begriff der Ursache, aus welchem diese hätten erklärt werden können, hatte man allmälig beseitigt, indem man ihn mit dem Begriffe der Substanz verschmolz. Konnte doch Spinoza ohne Bedenken die Substanz Gottes für die Ursache ihrer selbst erklären. Als nun aber derselbe Spinoza mit dem Begriffe der Substanz Ernst machte, ergab sich, daß nur eine wahre und wahrhaft selbständige Substanz sein könnte und daß alle ihre Mo-

dificationen in Schein sich auflösten. Dies stand mit der Erfahrung und dem herschenden Nominalismus, welcher nur die Menge der individuellen Substanzen anerkannte, im schreiendsten Widerspruch. Leibniz wußte dagegen Rath in seiner Monadologie; eine jede einzelne Substanz sollte ihr selbständiges Sein und Leben behaupten, unbekümmert um die Monade der Monaden; denn der Gedanke Gottes blieb nur in zweiter Reihe stehen, um für die Verlegenheiten der weltlichen Forschung ein Auskunftsmittel zu bieten. Diese säumten denn auch nicht sich einzustellen. Denn die Monaden hatten ihren ursachlichen Zusammenhang verloren. Wenn er nun auch in realer Weise sich nicht herstellen ließ, man konnte ihnen doch einen Zusammenhang in den Gedanken Gottes geben. So bildete sich die Lehre von der prästabilirten Harmonie, welche die metaphysischen Gründe zu den oft wiederholten Zweifeln an der ursachlichen Verbindung aufdeckt. Man ließ sie sich gefallen, ohne daß sie doch mehr als Hypothese zu sein sich herausnehmen sollte. Noch viel schlimmer aber gestaltete sich die Sache, wenn man auf die Substanz des Menschen den Gegensatz zwischen Körper und Geist anwandte. Es blieb nichts anderes übrig als den Menschen als eine doppelte Substanz zu betrachten. Man wird es denen, welche die Einheit der menschlichen Person sich nicht rauben lassen wollten, nicht verdenken können, daß sie es vorzogen den Menschen entweder nur als Geist oder nur als Körper sich zu denken.

Die metaphysischen hängen mit den logischen Untersuchungen zusammen. Dies bemerkt man besonders am Streite zwischen Idealismus und Materialismus. Wie

die Metaphysik, so wurde auch die Logik nur in einseitiger Vorliebe betrieben. Bacon hatte die Induction als die einzige Methode der Erfindung gepriesen. Gassendi wies ihm die Einseitigkeit seiner Vorliebe nach; die mathematische Methode empfal den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere. Was Bacon empfolen hatte, blieb ohne ernstliche Nachwirkung für die weitere Entwicklung der Methodenlehre. Und doch haben wir es schon den Schwächen des Rationalismus abgemerkt, daß man alles auf Thatsachen und Erfahrung zurückzuführen geneigt war. Locke's Lehre fand einen wohl vorbereiteten Boden. Nur dem äußern und dem innern Sinn zu vertrauen, die angebornen Begriffe als Vorurtheile zu verwerfen, das schärfte er mit solchem Erfolge ein, daß bald alles unter seine Fahne sich sammelte. Der Sensualismus wurde durch ihn herschend. Es gab wohl noch einen Anknüpfungspunkt für das freie Denken in seiner Lehre, indem er dem Willen in der Vergleichung der Ideen einen Spielraum verstattete; aber wenn wir auch hierin einen wichtigen Punkt erkennen müssen, welcher zur Verständigung zwischen Sensualismus und Rationalismus hätte führen können, so blieb er doch unbenutzt, theils weil weder Locke, noch seine Nachfolger die Gesetze des freien Denkens einer Untersuchung unterzogen, theils weil sie nur die Verbindung der Ideen oder Empfindungen berücksichtigten, in der Analyse aber nur bis auf die Empfindungen vordrängen, ohne zu beachten, daß der Rationalismus eben darin seine Stärke hatte, daß er auf die Verworrenheit jeder Empfindung hinwieß und eine Zerlegung derselben in ihre Elemente forderte.

Aus der Lockischen Lehre sehen wir nun den Streit zwischen Idealismus und Materialismus hervorgehn, indem der eine auf die unmittelbare Erkenntniß des innern Sinnes, welcher uns die geistige Welt eröffne, der andere auf das Einleuchtende der äußern Erfahrung sich berief, beide aber darauf bedacht waren dem Dualismus zweier abgesonderter Welten zu entgehn. Obwohl von ihnen der Idealismus in der philosophischen Entwicklung zuerst sich geltend machte und mit allen Hülfsmitteln gerüstet war, über welche Leibnizens erfinderischer Geist gebot, war doch vorauszusehen, daß der Materialismus über ihn bald die Oberhand gewinnen würde. Unter seinen Hülfsmitteln waren auch Gedanken des Rationalismus, gegen welche der gesunde Menschenverstand Verdacht hegte. Wie hätte man diesem, welcher in seinen praktischen Bestrebungen mit der Materie zu kämpfen hat, einreden können, daß die Materie nur Erscheinung sei? Wir haben schon bemerkt, daß es vorherrschend Naturforscher waren, welche in der Philosophie glänzten. Die Erforschung der äußern Natur mußte dem Materialismus geneigt machen, so lange man keine andere Wahl kannte, als zwischen Materialismus und Idealismus. Daher sehen wir die Schüler Leibnizens nur wieder zum Dualismus sich wenden, während die idealistischen Lehren Berkeleys nur zum Skepticismus benutzt wurden. Bald konnte das System der Natur seinen Triumph feiern.

Die sensualistischen Lehren, welche an Locke sich angeschlossen haben, machen mit Recht den Anspruch auf das Verdienst die Schwächen des Rationalismus, welcher von angebornen Begriffen oder von intellectueller Anschauung

allgemeiner Grundsätze ausging, so wie seiner Metaphysik aufgedeckt zu haben. Indem sie aber in ihrer Analyse nur auf die ursprünglichen Empfindungen zurückgingen, verschlossen sie sich den Weg die Gründe der Erscheinungen zu erforschen. Eine skeptische Denkweise, mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, war der Erfolg. Nicht allein die Erkenntniß der ursachlichen Verbindung, sondern auch der Substanz wurde beseitigt. Höchstens die zweiten Eigenschaften der Dinge, oder vielmehr ihre Verhältnisse untereinander, ja nur Erscheinungen können wir erkennen. Allgemeine Gesetze zu erkennen mußten die sich versagen, welche in dem Allgemeinen nur ein Machwerk des Verstandes sahen. Ueberall daher hören wir die Klagen über die Beschränktheit unserer Erkenntniß. Man ist zufrieden, wenn man einige Wahrscheinlichkeit sieht. Man muß Hypothesen zu Hülfe rufen, obgleich man in der Erforschung der Wahrheit nur Thatsachen trauen will. Sehr auffallend ist dies beim System der Natur, welches seine Atome mit verborgenen Qualitäten, mit Haß und Liebe, mit verborgenen Kräften der Anziehung und Abstoßung, mit Empfindung und Leben ausstattet und trotz aller Scheu vor dem Allgemeinen die allgemeine Nothwendigkeit des Naturgesetzes als seine Göttin verehrt. Aber ist es anders bei den Dualisten, bei Wolff, bei Condillac? Die ersten Eigenschaften der Dinge, der Körper besonders, können wir nicht erforschen; aber die zweiten Eigenschaften, welche unsere Empfindungen uns verrathen, sollen uns doch erkennen lassen, daß die Dinge ihrem Wesen nach in Körper und Geister sich theilen. Ohne Hypothese wird man zu diesem Schlusse nicht gelangt sein.

Aus der Lockischen Lehre sehen wir nun den Streit zwischen Idealismus und Materialismus hervorgehn, indem der eine auf die unmittelbare Erkenntniß des innern Sinnes, welcher uns die geistige Welt eröffne, der andere auf das Einleuchtende der äußern Erfahrung sich berief, beide aber darauf bedacht waren dem Dualismus zweier abgesonderter Welten zu entgehn. Obwohl von ihnen der Idealismus in der philosophischen Entwicklung zuerst sich geltend machte und mit allen Hülfsmitteln gerüstet war, über welche Leibnizens erfinderischer Geist gebot, war doch vorauszusehen, daß der Materialismus über ihn bald die Oberhand gewinnen würde. Unter seinen Hülfsmitteln waren auch Gedanken des Rationalismus, gegen welche der gesunde Menschenverstand Verdacht hegte. Wie hätte man diesem, welcher in seinen praktischen Bestrebungen mit der Materie zu kämpfen hat, einreden können, daß die Materie nur Erscheinung sei? Wir haben schon bemerkt, daß es vorherrschend Naturforscher waren, welche in der Philosophie glänzten. Die Erforschung der äußern Natur mußte dem Materialismus geneigt machen, so lange man keine andere Wahl kannte, als zwischen Materialismus und Idealismus. Daher sehen wir die Schüler Leibnizens nur wieder zum Dualismus sich wenden, während die idealistischen Lehren Berkeley's nur zum Skepticismus benutzt wurden. Bald konnte das System der Natur seinen Triumph feiern.

Die sensualistischen Lehren, welche an Locke sich angeschlossen haben, machen mit Recht den Anspruch auf das Verdienst die Schwächen des Rationalismus, welcher von angebornen Begriffen oder von intellectueller Anschauung

[illegible] bei den Deutschen, bei Wolf, bei Condillac? Die ersten Eigenschaften der Dinge, der Körper betreffend, können wir nicht abstrahiren; aber die zweiten Eigenschaften, welche unsere Empfindungen uns vermitteln, sollen uns doch erkennen lassen, daß die Dinge ihrem Wesen nach in Körper und Geister sich theilen. Ohne Hypothese wird man zu diesem Schlusse nicht gelangt sein.

Man bemerkt nun wohl, daß man in einer Denkweise sich bewegte, welche der Erfahrung sich hingebend um die Grundsätze, nach welchen die Erfahrung sich bildet, wenig bekümmert war. Die Methode der Naturforschung war zur Herrschaft über die Philosophie gelangt. Und doch konnte sie die speculativen Grundsätze, durch welche sie angeregt worden war, nicht verleugnen. Auf zwei Grenzen der Forschung hatte sie ihr Augenmerk gerichtet, auf das Unendlichgroße und auf das Unendlichkleine. Dadurch ist sie groß geworden, daß sie in allen Erscheinungen die kleinsten Elemente aufsuchte; in der unendlichen Theilbarkeit der Materie möchte sie das Einfachste finden, aus welchem sich die großen Erscheinungen zusammensetzen; nicht allein die einfachen Substanzen hat sie aufgesucht, sondern auch die unmerklichen Elemente ihrer Bestrebungen, welche zu Anziehung und Abstoßung ausschlagen. Dadurch ist sie groß geworden, daß sie im Kleinsten auch das Größte wiederfand, weil alles nach dem Ganzen sich richten müsse, in Analogie mit dem Ganzen stehe, keine unpassende Einschaltung in der Natur und keine Ausnahme von der Regel gestattet sein könnte. Alles wird durch das unendlichgroße Naturgesetz zusammen gehalten, dies ist die speculative Voraussetzung, welche man bis über den Bau unseres Sonnensystems hinaus zu bewahrheiten gesucht hat. Aber die Forschungen der Naturwissenschaft liegen doch nur in der Mitte zwischen diesen äußersten Grenzen. Sie muß sich eingestehn, daß sie weder das Kleinste noch das Größte im strengen Sinn erreichen kann. Als sie in ihren kühnsten Hoffnungen war, hatte sie sich gesagt, daß die Wissenschaft keine unbekannte Ursachen,

keine verborgene Qualitäten annehmen dürfe. Als sie die Grenzen ihrer Erfahrungswissenschaft gewahr ward, sehen wir wieder die unbekannten Molecularkräfte, die Monaden mit den unergründlichen Eigenschaften, die verborgene Tiefe der alles zusammenhaltenden Nothwendigkeit hervortreten. Da gewöhnte sie die Philosophen, welche ihr folgten, an die Meinung, daß man nicht vorwitzig über die Erfahrung hinaus forschen dürfe; man sollte sich begnügen die Erscheinungen zu beobachten, die erkennbaren Eigenschaften der Dinge, wenn sie auch nicht wahre Eigenschaften, wenn die Dinge auch nicht wahre Dinge sein sollten, zu bemerken; dies würde eine nützliche Wissenschaft geben, wenn sie auch keine Wissenschaft des Wahren sein sollte. Wenn man so die letzten Gründe als unauflösliche Probleme ansah, blieb nur das Helldunkel einer Wahrscheinlichkeit übrig, welche ohne festen Halt in der Mitte schwebte in allen Aussagen über die Dinge. Ganz vergessen konnte man die letzten Gründe doch nicht; aber unerforscht, blieben sie der Meinung überlassen. Und sollte man wohl die richtige Meinung von ihnen gefaßt haben; wenn man die kleinsten Elemente in den Atomen sah, gegen welche die unendliche Theilbarkeit der Materie sich sträubte? Oder wenn man die Welt als eine große Maschine und doch ohne Grenzen sich dachte? Die Probleme, welche Collier aufgestellt hatte, blieben ungelöst. Der Gedanke Leibnizens, daß die Elemente der Erscheinung in den kleinsten Regungen der Thätigkeit gesucht werden müßten, hatte nur schwache Nachwirkungen. Von den Zwecken wollte man in der Naturwissenschaft ganz absehn, und doch dachte man eine nützliche Wissenschaft zu

betreiben, als wenn ein Nutzen, ein Mittel, ohne Zweck sein könnte.

Bei der Herrschaft dieses Naturalismus ist es nun doch sehr merkwürdig, wie er in seiner fortschreitenden Entwicklung immer mehr zur praktischen Philosophie getrieben wurde. Die Häupter der neuern Philosophie, Bacon, Descartes, Leibniz, hatten sich wenig um die Ethik gekümmert. Hobbes mit seiner selbstsüchtigen Moral wird nicht hoch angeschlagen werden können. Spinoza's Ethik fand Praxis und Theorie in unheilbarem Widerspruch und wandte sich ganz dem theoretischen Zwecke zu. Geulinx und Malebranche haben nur durch ihren Occasionalismus in die allgemeine Bewegung der Philosophie eingegriffen. Locke war nur auf einzelne Zweige des sittlichen Lebens eingegangen. Freilich die philosophische Bedeutung der praktischen Fragen hatte man nicht übersehen können; man ging ihnen aber meistens aus dem Wege. Dadurch jedoch daß Locke die Philosophie des gesunden Menschenverstandes in Ansehn gebracht hatte, kamen die praktischen Untersuchungen in steigende Anregung. Wir haben gesehn, wie Shaftesbury und die ganze Schaar der Schottischen Philosophen, unter ihnen Hume, wie die Französischen Sensualisten, unter ihnen selbst die strengsten Verehrer der Natur, Helvetius und Holbach, wie auch die meisten der Eklektiker den Aufgaben der Ethik, wenn auch zuweilen unter fremdem Titel sich zuwandten. Freilich litten diese Untersuchungen unter der Herrschaft des Naturalismus an einem doppelten Übel. Der Naturtrieb gestattet nur Selbstsucht, was die weniger Bedenklichen offen bekannten. Wer damit sich nicht befrie-

digt fand, nahm mit Shaftesbury seine Zuflucht zu den geselligen Neigungen, zum moralischen Sinn für das Gute und das Schöne und wir hören nun von allen, welchen die Ideale der Vernunft nicht ganz fremd geworden waren, unter verschiedenen Namen die innere Empfindung, den Instinct des Gewissens, das Herz, die Gefüle einer geistigen Lust preisen, um dem Sensualismus und den natürlichen Trieben nichts zu vergeben. Es ließ sich schwer verhehlen, daß man in die Gefar gerathen war den Menschen nur zu einem passiven Wesen, zu einm Werkzeuge in der Hand der Natur herabsinken zu lassen, wie die deutlich zu erkennen gaben, welche mehr von der Leidenschaft als von der Vernunft hofften. Dies war das eine Übel. Das andere aber bestand darin, daß die ethischen Untersuchungen sich zersplitterten. Wie hätte man die Zwecke der Vernunft zusammenhalten können, da man nur allerlei nützliche Vorschriften suchte? Politik und Naturrecht, Ästhetik, natürliche Religionslehre und Pädagogik haben so als besondere Theile der Philosophie sich geltend zu machen gesucht. Man könnte die allgemeine Moral Wolff's und Holbach's zum Beweise des Gegentheils anführen; aber man wird wohl schwerlich übersehen können, daß diese abgebleichten Gestalten einer nützlichen Pflichtenlehre bei weitem weniger zu sagen haben, als die viel kräftigern, wenn auch noch sehr dürftigen Ansätze, welche man zur Ausbildung der besondern Zweige der praktischen Philosophie gemacht hatte.

Und doch man wußte kaum die Zweige der praktischen Philosophie als solche zu erkennen, noch weniger sie in ihrem Zusammenhange zu begreifen. Warum war es so?

Ohne Zweifel weil unter der Herrschaft des Naturalismus die Gedanken an die idealen Zwecke verkümmert waren. Wie schnell waren die idealistischen Lehren Collier's, Berkeley's, Leibnizens beseitigt worden. Reid in seiner Übersicht über den Gang der neuern Philosophie erwähnt sie so gut wie nicht. Wir müssen hinzufügen, daß dieser Idealismus auch gar nicht seine Kraft aus den sittlichen Idealen der Vernunft geschöpft hatte. Konnten nun wohl die natürlichen Triebe, aus welchen man sittliche Beweggründe zu schöpfen suchte, die Ideale der Vernunft doch einigermaßen vertreten, der Trieb der Selbsterhaltung und des sinnlichen Genusses, der Geschlechtstrieb, der Trieb der Geselligkeit? Wenn Pascal auch nicht ganz Recht haben sollte, daß die Vernunft durch ihre beständigen Fortschritte von der Natur sich unterscheide, in jenen natürlichen Trieben können wir doch keinen Grund des Fortschritts erkennen. Man mußte sich eingestehn, daß sie doch immer nur auf Genuß, wenn auch einer geistigen Lust ausgehn, nicht aber wie die Ideale der Vernunft ein weites Ziel im Auge haben. Daher hören wir auch überall die Urtheile, daß die Menschen immer dieselben bleiben; ihre Verhältnisse ändern sich, aber nicht ihre Leidenschaften; daß die Natur Blüthe, aber auch Verfall der Dinge herbeiführe; sie sorgt für die Erhaltung der Arten, der Ordnung des Ganzen; sie bewegt sich im Kreise. Ohne Zweifel ein sehr enger Gesichtskreis für die Entwicklung einer sittlichen Weltansicht.

Für eine Zeit, welche sich einer fortschreitenden Aufklärung rühmte, welche zu neuen Dingen sich rüstete, konnte man die Hoffnung auf die Fortschritte in der mensch-

lichen Bildung nicht entbehren. Wir sehen, daß Hume sie aus einem natürlichen Principe zu erklären suchte. Die Gewohnheit im Denken und Handeln, welche das früher Gewonnene auf spätere Geschlechter überträgt, ließ ihn hoffen, daß wir weiter und weiter kommen würden. Aber gewiß dieses Princip konnte sich nicht behaupten in einer Zeit, welche gegen die Autorität des Christenthums und des Alterthums ankämpfte und auf jeden Gebrauch den Verdacht warf, daß er nur dem Vorurtheil diente. Die Französischen Sensualisten haben daher der Gewohnheit den Krieg erklärt. Man wollte nur die reine, ursprüngliche Natur zur Führerin wählen. Wie hat doch Rousseau für diesen Grundsatz gekämpft. Aber freilich er griff auch alle die Erfolge der neuern Wissenschaft an. Was helfen uns unsere Fortschritte in der Erkenntniß der Natur, wenn unsere Sitten verderben, wenn wir nicht zur wahren Freiheit gelangen? Er ersinnt sich nun seinen idealen Staat, um für seinen zur Freiheit erzogenen Menschen einen Wirkungskreis zu gewinnen. Es war eine neue Zeit im Anbruche. Montesquieu und Hume dachten sie noch auf den gewohnten Bahnen zu erreichen; Rousseau verkündete sie, aber im Wege der Revolution. Gewiß ist, das die bisherigen Maximen der Selbstsucht, der natürlichen Triebe, des Naturalismus nicht mehr ausreichen wollten. Selbst die Naturalisten forderten etwas Besseres, wie wir aus ihrem Kampf gegen den Despotismus, aus ihrem Dringen auf Gemeinsinn sehen. Helvetius und Holbach sind dafür die lautesten Zeugen.

Und so finden wir denn die Philosophie des 18. Jahrhunderts in Begriff über sich selbst hinauszugehn und

neue noch kaum geahndete Entwicklungen herbeizuführen. Die Arbeiten der neuern Philosophie sind nicht umsonst gewesen. Sie hat darauf hingearbeitet, daß die Gedanken der Menschen an die Erfahrung, an die Wirklichkeit der Natur und des Lebens herangezogen wurden. Wenn sie eine Denkweise vorfand, welche zwischen dem Übernatürlichen und dem Leben, in welchem wir sind, eine tiefe Kluft setzte, so hat sie nicht Unrecht gehabt, diese Spaltung des Menschen zwischen seiner Gegenwart und den Erwartungen seiner Zukunft nicht zu dulden. Gegen die Autorität machte sie die Prüfung freier Forschung geltend. Den leeren Abstractionen setzte sie die Nothwendigkeit entgegen an die Kenntniß der Erscheinungen sich anzuschließen, welche sie als die Zeichen der Wahrheit erkannte. Sie mochte lieber die Beschränktheit ihrer Erfahrungen sich eingestehn, als mit leeren Worten sich speisen. Sie bedachte das Nützliche, weil es uns zunächst liegt. Sie ermahnte uns an die ersten Bedingungen unseres Lebens uns anzuschließen. Die Materie zu achten, welche wir zu bilden haben, die Materie für unsere Gedanken, unsere sinnlichen Empfindungen, die Materie außer uns, das Körperliche, das war ihr Rath. Diese Materie zu erforschen, darin hat sie unablässig gearbeitet. Sie hatte das Ursprüngliche, die erste Grundlage des Lebens im Auge. Wie aber diese Grundlage bearbeitet werden soll für die Fortschritte des Lebens, wie die Materie nur ein roher Stoff ist für die formende Kraft der Vernunft zur Betreibung ihrer Zwecke, darüber hat sie nur wenig zusammenhängende Auskunft gegeben. In der Entwicklung der menschlichen Wissenschaft hat sich noch immer gezeigt, daß man mit den Forschungen über die Materie begonnen hat, ehe man zu der Erkenntniß der Macht gelangte, welche die Form hat die rohen Stoffe den Zwecken unserer Vernunft dienstbar und den Begriffen unserer Vernunft erkennbar zu machen.

